

علم الإجتماع الثقافى

بين الطرح الكلاسيكى والقضايا الثقافية المعاصرة



دكتورة

نهله إبراهيم

مدرس علم الإجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

مطبعة البحيرة

٠٤٥/٣٣٥١٨٦٥

علم الاجتماع الثقافى

بين الطرح الكلاسيكى والقضايا الثقافية المعاصرة

دكتورة

نهلــه إبراهيــــم

مدرس علم الاجتماع

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٧



٠٤٥/٣٣٥١٨٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾.

صدق الله العظيم

سورة الرعد الآية ﴿١٧﴾

إهـــداء

إلى أمى الحبيبة ...

المؤلفة

الفهـــرس

الفصل الأول
مجالات علم الاجتماع الثقافى
جدلية الثقافة والمجتمع

الفصل الثانى
الثقافة والشخصية
بين الرؤى التقليدية والمعاصرة

الفصل الثالث
الشخصية القومية والهوية الثقافية
بين العلم والأيديولوجيا

الفصل الرابع
الاتجاهات النظرية والمنهجية
فى دراسة القيم الثقافية

الفصل الخامس

دراسات تطبيقية
للشخصية القومية والقيم الثقافية

الفصل السادس

قضايا ثقافية معاصرة

الفصل السابع

مفاهيم ثقافية معاصرة

« معجم المصطلحات الثقافية »

مقدمة :

إن موضوع الثقافة موضوع بالغ الأهمية، وليس أدل على ذلك من أن أهم تعريفات الإنسان: أنه كائن مثقف لديه منتجاته المادية ولديه عقائده وأفكاره وقيمه وشخصيته وثقافته التي تميزه عن سائر المخلوقات.

ولعل الإجابة على السؤال الذى طرحه الفيلسوف اليونانى القديم والذى ظل صداه يتردد عبر القرون: كيف ينبغى للمرء أن يحيا ؟ والسؤال يستلزم أن نتأمل أنفسنا كأفراد، تأملاً عميقاً على نحو يفضى إلى أن نغير ما بأنفسنا. ويسأل علماء الأنثروبولوجيا سؤالاً آخر وثيق الصلة : كيف نحيا معاً ؟ ويفضى هذا السؤال إلى مجموعة عديدة ومتنوعة من المشكلات. ليس " من أنا ؟ " بل " من نحن ؟ "؛ وليس " ما الذى ينبغى أن أعمله بوجه عام ؟ "، بل " كيف نترابط مع بعضنا البعض ؟ "؛ وليس " ما الذى كان ينبغى عمله ؟ " بل " ما الذى حدث ؟ "(*).

فالثقافة دوماً مشعل يضئ الطريق، ولا أريدها أبداً أن تكون مضللة للطريق.

لذا سأحاول من خلال فصول هذا الكتاب أن أطرح أهم قضايا علم الاجتماع الثقافى قديماً وحديثاً.

وسأتناول فى الفصل الأول دعوى علم الاجتماع الثقافى واهتمامه بطرح وتحليل قضايا المجتمع والثقافة والشخصية من خلال طرح أهم المفاهيم الثقافية المعاصرة كمقدمة تمهيدية لطرح أهم القضايا الثقافية المعاصرة كالعولمة، والغزو الثقافى، وعولمة الثقافة، والإعلام ودوره فى عولمة الثقافة وصناعة الثقافة.

وسأنتقل فى الفصلين الثانى والثالث لتحليل العماد الثانى لعلم الاجتماع وهو " الشخصية "، وسأتناولها على مستوى الشخصية الفردية ودراستها فى علم النفس وعلم الاجتماع قديماً وحديثاً، ثم أنتقل بعد ذلك لتحليل الشخصية القومية كموضوع للبحث السوسيولوجى وموقف الاتجاهات النظرية المختلفة من قضية الشخصية القومية، ودور النظرية النقدية فى دحض مقولة الشخصية القومية.

---

* انظر: مايكل كاريذرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقى جلال، عالم المعرفة، الكويت، ع ٢٢٩، ١٩٩٨.

وسوف أعمد إلى تحليل عماد آخر من عمد علم الاجتماع الثقافى وهو " القيم " وذلك فى الفصل الرابع من هذا الكتاب. وسوف أحاول تحليل القيم من خلال دراسة الاتجاهات النظرية السوسيولوجية وموقفها من القيم، وأهم تعريفات القيم فى العلوم الاجتماعية والإنسانية كعلم النفس، والأنثروبولوجيا، والسياسة، والاقتصاد، وعلم الاجتماع. وسوف أحاول أن أتناول أهم الدراسات التطبيقية للشخصية القومية والقيم والثقافية على المستوى العالمى والعربى والمحلى لرصد مدى التباين والاختلاف بين المستويين النظرى والتطبيقى لقضايا الشخصية القومية والقيم الثقافية. ثم أختم كتابى بفصل أحاول فيه أن أتناول أهم مفهومات علم الاجتماع الثقافى، من خلال الرؤى الكلاسيكية والمعاصرة لها.

وأخيراً أرجو أن يكون هذا الكتاب وما قدم فيه من جهد علمى متواضع، خطوة على طريق علمى طويل رسمه أساتذة وعلماء أفاضل من قبلى، وأرجو أن يكون خطوة ولو صغيرة فى طريق بحثى طويل لى ولمن يأتى من بعدنا من أجيال تحمل مشعل البحث العلمى المضنى.

وهنا لابد أن أشكر كل أساتذتى، وكل الباحثين الذين رسموا بأعمارهم وجهدهم طريق البحث العلمى فى مصر والعالم العربى، فلولاهم ما كان لهذا العمل العلمى أن يخرج للنور.

د. نهله إبراهيم
الإسكندرية
يوليو ٢٠٠٧

الفصل الأول

مجالات علم الاجتماع الثقافى

جدلية الثقافة والشخصية

تمهيـــد.

أولاً - علم الاجتماع الثقافى:

مجالاته وعلاقته بفروع علم الاجتماع الأخرى.

ثانياً - الثقافة ... المفهوم والتطور.

ثالثاً - الثقافة ... الشكل والمحتوى.

رابعاً - خصائص الثقافة ووظائفها.

خامساً- الرؤية الأنثروبولوجية والاجتماعية للثقافة.

تمهيــــد :

إن علم الاجتماع الثقافي يعد من أهم فروع علم الاجتماع في العصر الحديث، على الرغم من كونه لا يعد من فروع علم الاجتماع الرائدة؛ وذلك راجع لعاملان، الأول: أن تحديات القرن الحادي والعشرين فرضت قضايا الصراع الثقافي على أدبيات البحث العلمي. والثاني: أن علم الاجتماع الثقافي استطاع أن يفرز العديد من فروع علم الاجتماع الأخرى، كعلم اجتماع الثقافة والشخصية، وعلم اجتماع القيم، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الأدب، وعلم اجتماع الفن الذي أخرج بدوره فروع علمية أخرى تنتمي بالضرورة لعلم الاجتماع الثقافي كسوسيولوجيا الدراما، وسوسيولوجيا المسرح، وسوسيولوجيا السينما، وسوسيولوجيا الاتصال ... إلخ.

ولقد أعلت الإتجاهات النقدية الحديثة في علم الاجتماع من شأن الثقافة وأفردت لها المقالات والدراسات والإبحاث، وجعلت منها محركاً وباعثاً للتغيير في المجتمعات الرأسمالية في ظل الحداثة وما بعد الحداثة، ثم جاء زمن العولمة ليتخذ من عولمة الثقافة طريقاً لتدعيم سياسات العولمة أو الأمركة في كوكب الأرض ككل.

ومن هنا كان من الأهمية بمكان إخضاع علم الاجتماع الثقافي للمناقشة والتحليل في الفصل الراهن، خاصة في اهتمامه الأول والأساسي بدراسة الثقافة ... مفهومها وخصائصها ووظائفها وشكلها ومحتواها. وموقف علم الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع منها.

أولاً ـ علم الاجتماع الثقافي: مجالاته وعلاقته بفروع علم الاجتماع الأخرى:

إن ظهور علم الاجتماع الثقافي جاء نتيجة لحاجة ملحة لدراسة علاقة البناء الاجتماعي بالثقافة، خاصة بعد ظهور الدراسات الأنثربولوجية المعنية بالثقافة في ذاتها، وبعد انتشار دراسات الأنثربولوجية الاجتماعية.

ويتناول علم الاجتماع ثلاثة متغيرات أساسية هي المجتمع Society، والثقافة Culture، والشخصية Personality. وتشير لفظة المجتمع ـ عامة ـ إلى التفاعلات بين الأشخاص والجماعات وبين الفرد والجماعة أو الجماعات

الأخرى. أما الثقافة، فهي تستخدم لتشير إلى الأساليب التي يستخدمها الإنسان، كذلك عاداته وتقاليده، وأنظمته، وقيمه، والطرق التي يفسر بها العالم الطبيعي والإنساني. وتتعلق الشخصية بدراسة ووصف وتحليل الانفعالات والعادات والاتجاهات وأفكار الفرد بالنسبة لنفسه وبالنسبة للآخرين.

وبطبيعة الحال، فإن هذه الموضوعات (المجتمع ـ الثقافة ـ الشخصية) هي أيضاً من اهتمام الأنثربولوجيا الثقافية وعلم النفس والعلوم الاجتماعية الأخرى. وقد جرت العادة على أن علم الاجتماع يتناول المجتمع، أما الأنثربولوجيا الثقافية فهي تختص بالثقافة، وعلم النفس يهتم أساساً بدراسة الشخصية، ابعادها ومقوماتها الوراثية والاجتماعية. وبالرغم من أن هذا التخصص ليس واضحاً في المعالجات الحديثة. إلا أننا هنا نؤكد على أن علم الاجتماع الثقافي يهتم أساساً بالعلاقات المتبادلة بين هذه العناصر الثلاثة: المجتمع ـ الثقافة ـ الشخصية[1].

أ ـ مجال علم الاجتماع الثقافي :

يهتم علم الاجتماع الثقافي بدراسة العمليات " السوسيو ـ ثقافية " كالتنافس والصراع والتفاعل الاجتماعي وعلاقتها بالبناء الثقافي ودورها في إحداث تكامل ثقافي أو تمايز ثقافي في المجتمع. كما يهتم بدراسة دور الشخصية الفردية والاجتماعية في البناء الثقافي وتأثيرها أو تأثرها بالبناء الاجتماعي والثقافي السائدين في المجتمع.

وإذا كانت الثقافة تعني من وجهة نظر تايلور ـ صاحب أشهر تعريف للثقافة ـ " هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن الأخلاق والقانون والعرف وكل التقاليد والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع ". فإن علم الاجتماع الثقافي يُعنى بدراسة المعرفة، والفن، والدين، والأدب، والأخلاق، والقيم، وحديثاً أصبح معنى بعلاقة الثقافة بالسينما والدراما، وعلاقة الثقافة بوسائل الاتصال ومدى ارتباط ذلك بالبناء الاجتماعي.

---

(١) على عبد الرازق جلبي وآخرون، علم الاجتماع الثقافي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ١١.

ومن ثم ظهرت فروع عدة من علم الاجتماع الثقافى، كعلم اجتماع الثقافة والشخصية، وعلم اجتماع القيم، وعلم الاجتماع الدينى، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الفن، وعلم اجتماع الأدب، وعلم اجتماع السينما، وعلم اجتماع الدراما، وعلم اجتماع الاتصال. وكل من تلك الفروع يرتبط بالفرع الرئيسى من العلم وهو علم الاجتماع الثقافى فى بعض المحاور الأساسية ويختلف عنه فى استغراقه فى تحليل محور دراسته الفرعى.

وسوف أحاول فيما يلى أن أشرح علاقة علم الاجتماع الثقافى بفروعه الأخرى فيما يلى.

ب ـ علاقة علم الاجتماع الثقافى بفروعه الأخرى :

١ ـ علاقة علم الاجتماع الثقافى بعلم اجتماع القيم :

يهتم علم الاجتماع الثقافى بدراسة القيم الثقافية، كأهم مكونات البناء الثقافى، ولكن بداية ظهور علم اجتماع القيم جاءت على يد سوروكين Sorokin الذى أحدث ثورة فى علم الاجتماع، وذلك عن طريق جعل القيم محوراً لدراسته. ويشرح سوروكين ذلك بقوله: إن القيم كامنة فى قاعدة كل النظم الاجتماعية والاتجاهات، ولذلك فإن علم الاجتماع يجب أن تكون مهمته الأساسية هى دراسة القيم. إن فهمنا للقيم أو نسق " المعانى ـ المعايير ـ القيم " Meanings - Norms - Values يقوم على أساس فهمنا للثقافة. وعلم الاجتماع يجب أن يهتم بالقيم الثقافية Culture values على أنها محددات فى أى تحليل للحياة الاجتماعية. أكثر من ذلك فإن موضوعات مثل الجماعات، الطبقات، الأدوار، الترتيب، الفعل الاجتماعى يكون لها أهمية عندما تستخدم أو تفسر على أنها متغيرات فى أنساق " المعانى ـ المعايير ـ القيم ".

ولقد حدد سوروكين المجال السوسيولوجى لدراسة القيم كما يلى: " لو بدأنا بالبحث فى النسق " السوسيو ـ ثقافى " وخصائصه، فإننا نكون قد درسنا بطريقة منظمة بناء وتركيب الثقافة الكلية؛ أى الكيفيات How's الأساسية لتغيرها، انتظامها أو تناسقها الزمانى والمكانى، إيقاعها، تواليها، وبعض الجوانب الأساسية الأخرى للصيرورة أو التغير السوسيو ثقافى. وبعد أن اوضحنا الكيفيات

الأساسية فإننا ننتقل إلى دراسة الأسباب Why's والتى تشتمل على: أسباب التغير، لماذا أسباب الانتظام أو الاستقرار، ثم أسباب التحولات، الاتجاهات والدورات. وأخيراً " أسباب " الأشكال الإيقاعية العليا الفكرية Ideational، والمثالية Idealistic، والحسية Sensate "[1].

وهدف سوروكين هو تفسير الطريقة التى تصبح بها القيم فى فترات تاريخية مختلفة متضمنة فى الطرق المرتبطة بحياة أولئك الذين يعيشون معها وعندما يتحقق ذلك فإنه يمكن وصفه ـ كما ذهب سوروكين ـ بأنه تكاملى Integral.

ويشرح لنا سوروكين " كيف How " أن التغير يتحقق فى أنساق القيمة، و " لماذا Why " تتغير هذه الأنساق، و " الأسباب " التى من أجلها تتغير القيم.

أما بخصوص كيف تتغير القيم، فإن سوروكين يعتقد بأن التغير لا يمكن أن يفسر بالإشارة إلى هذا العامل الخارجى External factor أو ذاك، غير أنه وجد أن التغير محكوم من الداخل بواسطة ما يسببه التلازم الذاتى للتنظيم والتوجيه.

وبكلمات أخرى، فإنه لا يمكن أن نذهب إلى ان أحد أجزاء نسق القيم الثقافية هو المسبب لتغير الأجزاء الأخرى فبدلاً من ذلك تحدث التغيرات ككل as a whole أو تحدث وفقاً " لمعية " togetherness فى التغير، وكلما زادت درجة تماسك النسق زادت المعية فى التغير[2].

٢ ـ علم اجتماع الفن Sociology of Art :

قد يمكن دراسة مادة وظواهر وموضوعات " علم اجتماع الفن " حين يحاول عالم الاجتماع رصد ظواهر الأدب وروائع الموسيقى، وما تركه كبار الرسامين من لوحات.

وتتجلى موضوعات الفن فى تلك " الأشياء الاجتماعية Choses Sociales التى تمتاز بالندرة والعبقرية والخلود، تلك التى قد تتحقق فى أعمال

---

(١) محمد أحمد بيومى، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٢٧، ١٢٨.

فذة وفريدة Unique مثل " هاملت شكسبير " و " إلياذة هوميروس " و " موناليزا La Mona Liza " دافنشى، و " جحيم دانتى " فى الكوميديا الإلهية، و " رسالة الغفران " لأبى العلاء المعرفى، و " فاوست " للشاعر الألمانى جوته، وكلها وثائق اجتماعية خلفها كبار الشعراء والرسامين وتركها الكتاب والأدباء، لكى تكون " مادة سوسيولوجية " ينفذ فيما وراءها ويفضها " علم اجتماع الفن ".

ولا يمكن أن تصدر أعمال الفنان أو تتجلى فى سياق التاريخ مهما كان " سريالياً " أو " تجريدياً " إلا باستنادها إلى أصولها الاجتماعية ومصادرها الثقافية، تلك التى انبثقت أصلاً عن " روح العصر Spirit of age ".

فلقد فرضت " روح العصر " نفهسا على كل فن، وتركت بصماتها واضحة متميزة فى سائر الأعمال الفنية، بمعنى أن الفن الأصيل، إنما تبرزه روح اجتماعية أصيلة، تعبر عن العصر كله، وترسم ملامحه وتحدد أيديولوجيته وتصنع خطوطه وألوانه، كما تفرض سماته وأنماطه.

وقد يكون التوحش، من طباع الفنانين والرسامين والعباقرة، ففيهم طفولة وبدائية ونقاء، هذا وتظهر الوحشية فى وضوح كامل فى معظم الرسوم التكعيبية، والصور التجريدية، السائدة فى سائر اللوحات المشهورة لكبار الفنانين والعباقرة، تلك التى تعبر عن حقيقة " الفنون اللامعقولة " التى ظهرت فى عصرنا[1].

والفنان العبقرى الملهم إنما يقدم لنا ترجمة أصيلة وأمينة لكل ما يدور فى عصره من " قيم " و " اتجاهات " و " مواقف " ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين " الفن والأيديولوجيا " من جهة، وبين " الفن وروح العصر " من جهة أخرى. والفنان إنسان يعيش فى مجتمع، وينتمى إلى طبقة، وينخرط فى جماعة، والفن فى ذاته " عمل وموقف ودور ". عمل إيجابى، يقوم به الفنان، حيث يحقق على نحو جوهرى وظيفة جمالية بالضرورة. وموقف الفنان موقف اجتماعى يتمثل فى تحصيل الحاصل، وهضم كل ما يدور من حوله، ثم يتمثل موقفه بعد ذلك فى إلغاء كل وجود ناقص مبتسر، والتطلع نحو وجود أكثر فاعلية وخصوبة. وقد يقوم

---

(١) قبارى محمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافى ومشكلات الشخصية فى البناء الاجتماعى، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د. ت)، ص ص ٣٥٢، ٣٥٣.

الفنان الملهم، بدور قيادى، حين يرصد فى عبقرية فذة، وعلى نحو " فينومينولوجى " مختلف ظواهر الحياة، ويقتحم لحمها الحى، ثم يقدم لنا منها " شريحة " أو " قطعة ". وقد يرتقى الفنان فيقوم بالتمرد على الواقع وتغييره، وقد يتسامى فيتجه إلى عالم أرقى، وقد يثور فيحطم جمود الوجود، ويحيله إلى وجود أكثر ألفه وخصوبة وثراء، فلقد أصبح وجوداً اجتماعياً له " معناه ومغزاه "، بعد أن كان ثقلاً ممانعاً وكثيفاً، فقد " المعنى والقبول " بعد أن سقط " الفهم ".

وما يعنينا من كل ذلك ـ هو أن الفنان لا يعمل فى فراغ، ولا ينحت النحات فى العدم، ولا يمكن أن يكون خيال الفنان مهما حلق بنا بعيداً فى سماوات الفن، إلا بعضاً من واقعه، كما يحمل خياله شيئاً من ماضيه وثقافته.

فإذا استمعنا مثلاً إلى سيمفونيات " موزارت Mozart " لوجدناها ممتزجة بموسيقى الموت، ذات اللحن الجنائزى، مشحونة بعناصر الحزن الدفين، ففى موسيقى " موزارت " صلاة على أرواح الموتى، وفيها طلب للرحمة والغفران، وهذا هو ظاهر النغم الحزين.

ويذهب ورنر ستارك Werner Stark، إلى أننا نستطيع أن نفسر حقيقة تلك الألحان، وأن نتوصل إلى باطن تلك الأنغام الحزينة باكتشاف العنصر الاجتماعى الكامن فيها، حين تصبح ألحان تلك " الموسيقى " من وجهة نظر علم الاجتماع، إنعكاساً فنياً لأحوال " موزارت " الاجتماعية، وما اصطدم به من ظروف قاسية بحثاً عما يسد رمقه طلباً للحياة، ومن هنا كانت نظرته القلقة إلى العالم، تلك التى صاغها فى قوالب فنية، وصيغ موسيقية، تغلب عليها فلسفة الفن الحزين، وتعبر عن ذلك " الموقف الاجتماعى " فى قلقه ويأسه واضطرابه[1].

هذا عن فن الموسيقى الذى تهتز أوتاره، مع تغير المواقف والأوضاع الاجتماعية، أما من ناحية " سوسيولوجيا الدراما Sociology of Drama "، نجد أن الروائى أو المسرحى، إنما يقدم لنا شريحة حية تنبض بالحياة، فلقد عالج " برناردشو " فى بجماليون، أسطورة قديمة أخذها عن أصلها فى الأدب اليونانى الكلاسيكى، فخلع عنها ماضيها ونفض عنها ما تراكم عليه، ثم نفخ فيها من روحه،

---

(١) قبارى محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص ص ٣٥٣، ٣٥٤.

ض عليها بالجديد من روح عصره، وكذلك فعل الروائي المصرى الكبير " توفيق حكيم " حين قدم " بجماليون " في الأدب العربي بقراءة جديدة وبوعي جديد. فليست الروايات والمسرحيات جميعها إذا ما قمنا بتحليلها تحليلاً سوسيولوجياً، سوى الحياة نفسها، وقد أصبحت عارية عن كل مضمون، وكشفت عن نفسها أمام المتفرج، بفضل جهود فنية جماعية قام بها المؤلف والمخرج، ولعب أدوارها الممثلون على خشبة المسرح، فلا يظهر أو يعرض على المسرح سوى نماذج من البشر، ومواقف أو شرائح من المجتمع، مع أنماط من السلوك والشخصيات. وصور من الأحداث والعلاقات التي تتعقد وتتشابك خلال " الحبكة Plot الدرامية المسرحية، تلك التي تدور حولها الأحداث التي تلقى ضوءاً على طبيعة الموقف، كما قد تكشف " المسرحية " عن جوانب عميقة من أنماط الشخصية ونماذج البشر.

ويتصل الفرع الرابع في سوسيولوجيا المسرح، بدراسة العلاقات الوظيفية بين محتوى الأدوار Roles التي يلعبها الممثلون على خشبة المسرح، وهنا تصبح دراسة " سوسيولوجيا المسرح " هي جزء جوهري لا يتجزأ أو ينفصل عن علم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge، ويقول " جان ديفنيو Jean Duvignaud " يبدأ " المشهد " حين تطفأ الأنوار، ويظهر الممثلون على المسرح، ثم تلتف الخيوط حول موقف من مواقف الحياة Life-situation، سواء أكان موقفاً دينياً أم سياسياً أم عائلياً أم قانونياً. وقد يكون المعبد أو البرلمان أو الأسرة أو المحكمة، بمثابة الساحة الاجتماعية للموقف المسرحي، ولا ترتد الحياة بالطبع إلى مشاهد المسرح، بل إن المسرح نفسه، هو الذى يرتد إلى الحياة، فيقتطع منها موقفاً حتى نشهده، ونستمتع به.

وتظهر الحقائق أمامنا على المسرح، عارية عن كل مضمون، فقد يكشف المسرح عن ملهاة Comedy ضاحكة، أو مأساة Tragedy فاجعة، حين يعرض لنا الأحداث كما تتواتر وتتضافر حول " الحبكة " في شكل درامي مؤثر.

ولقد صدق " شيللر Schiller " حين قال: " إن تراجيديا الإغريق مثل مأساة أوديب Oedipus وسائر المسرحيات اليونانية الكلاسيكية، قد خدمت جميعها كوسائل إعلامية وفنية راقية للتثقيف، والتربية "[1].

---

(١) قبارى محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص ص٣٥٤ - ٣٥٩.

٣ ـ علم اجتماع الأدب :

إنه من المعروف في تاريخ العلوم، أن توافر ثراث وتقاليد لعلم ما من شأنه أن يساعد هذا العلم على أن ينمو ويتطور ويتغلب على المشكلات التي تجابهه.

بيد أن علم الاجتماع الأدبي لم يُتح له قدر كبير من التقاليد الراسخة، وهذه أول عقبة من العقبات التي تقابله. ففي الوقت الذي نجد فيه علوم الاجتماع الأخرى، مثل علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الاقتصادي، يساعدها في نموها وتطورها أعمال وإنجازات سلسلة طويلة من الرواد، يفتقر علم الاجتماع الأدبي إلى ذلك افتقاراً شديداً. فالمحاولات العلمية النادرة التي حاولت أن تستكشف الميدان، وتمهد الطريق يمكن أن تُعدّ على الأصابع.

ويمكن القول إنه منذ الأربعينات فقط، بدأت في الظهور هنا وهناك بعض الكتب والدراسات التي ظهر منها ان علم الاجتماع الأدبي، قد خطا الخطوة الحاسمة نحو تكونه وإذا كنا في هذه الدراسات، لا نستطيع أن نعثر بسهولة على عرض متماسك لعلم الاجتماع الأدبي يجيب على كل التساؤلات والمشكلات، أو حتى يضعها الوضع الصحيح، إلا أن أهم ما فيها أنها حددت الصعوبات والعقبات التي تقف في وجه علم الاجتماع الأدبي، بالإضافة إلى أنها تضمنت محاولات دائبة بُذلت للعثور على مناهج متميزة له.

وقد أسهم في تقديم هذه الدراسات باحثون ومفكرون ينتمون إلى البلاد الأوروبية المختلفة. ففي ألمانيا أسهمت مدرسة فرانكفورت عن طريق دراسات لوكاتس وأويرباخ وأدورنو، وفي فرنسا تمثل بحوث بنيكو ولفيفر ولوسيان جولدمان علامات هامة على الطريق. ويبذل بعض أساتذة السوربون في فرنسا جهداً في هذا السبيل مثل " آدم " الذي يحاول في دراساته عن الأعمال الأدبية في القرن السابع عشر، أن يربطها بالجماعات السائدة في المجتمع في هذه الحقبة[١].

غير أنه إذا كان افتقار علم الاجتماع الأدبي للتقاليد يمثل عقبة أثرت في نموه إلا أنه بدأ في التغلب عليها، بفضل سلسلة الدراسات والبحوث التي أشرنا إليها،

---

(١) السيد يس، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص ٩٨، ٩٩.

ـن تبقى بعد ذلك عقبة أهـم، هـي رفـض الاستعانة بعلـم الاجتمـاع فـي دراسـة الأدب. ونجد أنفسنا بهذا الصدد إما أمام رفض صريح أو خفـي لمحاولـة إنشـاء علـم اجتماع أدبي، أو أمام الفشل الواضح لكل المحاولات التي بُذلت فـي هـذا السـبيل. لكـن مـا تفسـير هـذا الـرفض لقيـام علـم الاجتمـاع الأدبي ؟ لهـذا الـرفض سـببان أساسيان: السبب الأول يكمن في رفض بعض فئات المجتمع للمشروع مـن أساسـه، تماماً كما جوبهت المحاولات الأولى لإنشاء علـم اجتمـاع للمعرفـة بـالرفض. وهـذه الفئات الاجتماعية التي تعلن الرفض، هي الفئات البورجوازية التي تـرى أن للثقافـة والفن استقلالاً تاماً عن الأشكال الاجتماعية. فالبورجوازية تعتنق بهذا الصدد وجـه نظر ترفض البعد التاريخي والسياسي والاجتماعي فيما يتعلق بـالفن والأدب. فـالفن ـ طبقـاً للـروح البرجوازيـة ـ ينمـو باعتبـاره تاريخـاً خاصـاً، لا علاقـة لـه بالتـاريخ الاجتماعي ومرد هذا الاتجاه إلى وعي البورجوازية بأن الأعمال الأدبيـة تُعـدّ إحـدى الوسائل التي تجعل المجتمع يعي نفسه، وهذا الوعي من شأنه أن يحـدث ـ علـى المـدى الطويل ـ الاضطراب والتخلخل في النظم السـائدة، ممـا يهـدد النظـام والإتـزان فـي المجتمع، وهو ما تحرص عليه البورجوازية حفاظاً على أوضاعها الطبقية المتميزة.

وإذا كان السبب الأول لرفض إنشاء علم الاجتماع الأدبي يتمثل في خشـية بعض فئات المجتمـع المحـافظ مـن أن تـؤدي بحوثـه إلى إلقـاء الأضـواء علـى الأعمـال الأدبية، ومن ثم على أوضاعها الطبقية وعلى بناء المجتمع ذاته، إلا أن السـبب الثـاني لهذا الرفض يكمن في أن الكتاب والأدباء أنفسهم كثيراً ما يرفضون، أو لا يرحبـون ـ على الأقل ـ أن تُتناول أعمالهم من وجهة النظر الاجتماعية.

والسبب في ذلك أن الأعمال الأدبية يحيطها المجتمع بقدر من الغموض، كمـا يحـيط الأعمـال الدينيـة أو الأعمـال الفكريـة بوجـه عـام. فكـثيراً مـا روّج النقـاد والمفكرين لأفكار شائعة مؤداها أن العمل الأدبي لا يمكن تعقـب نشـأته ولا فهمهـا، ولا يمكن من ناحية أخرى التنبؤ بمصيره، وذلك لأنه يحتوي ـ كما يذكرون ـ على سر خاص به. وإذا ما تعلّق الأمر بالمؤلف فإن نظرية العبقرية هي التـي تُقـدّم تفسـيراً لـه، وهذه العبقريـة لا يمكـن الكشـف عـن خباياهـا، وإذا تطرقـت المناقشـة إلى الوسـائل والأدوات التي ينمو ويتطور عن طريقها العمل الأدبي. قـدّم هـؤلاء النقـاد النظريـة الرمانتيكية الشهيرة بالوحي أو الإلهام أو أسرار الإبداع التي لا يمكن فض مغاليقها.

والحقيقة أن الأدباء الذين يتبنون موقف الرفض من علم الاجتماع الأدبي، وكذلك الطبقات المحافظة في المجتمع، حاولوا أن يستندوا - لتدعيم آرائهم - إلى المحاولات العلمية التي بُذلت مراراً من قبل لإقامة دعائم هذا العلم قد منيت بالفشل الذريع[1].

ولعل أبرز المحاولات المعاصرة في الميدان، هي المحاولة الماركسية التي قدمت إسهامات بارزة لدراسة العمل الأدبي من وجهة النظر الاجتماعية. وقد كان لهذه المحاولات إرهاصات في أعمال عدد من الفلاسفة الماديين التقدميين كالفيلسوف الروسي الكبير تشيرنفسكي، الذي قام بمحاولة مبكرة في رسالته للماجستير في الآداب والتي كان موضوعها " علاقة الفن الجمالية بالواقع "، لتقديم تحليل اجتماعي دقيق لمفهوم الجمال، وكان ذلك حوالي عام ١٨٥٠. ولمعت بعد ذلك في سماء الفكر الماركسي أسماء بليخانوف ولوكاتش؛ منظرين لهم وزنهم في ميدان الاستطيقا (علم الجمال) الماركسية وكان بليخانوف يرى انه ينبغي على الاستطيقا الماركسية أن تدرس تحول الأذوات والمثل والمفاهيم الجمالية على ضوء التطورات الاجتماعية، فالفنون - عنده - دالة للمجتمع، وهي بذلك تعكس وتعبر عن السمات الأساسية لزمن معين ولجماعة اجتماعية محددة. وكل ذلك على أساس أن مختلف الأبنية الفوقية الأيديولوجية تعتمد - في التحليل الأخير - على الظروف الاقتصادية وعلاقات الإنتاج.

وقد وضع المفكرون الماركسيون محكاً رئيسياً للحكم على أى عمل أدبي، هو مدى إخلاصه في رسم الواقع ووضعه في الاعتبار. وهذا الواقع - في نظرهم - مرادف للواقع الاجتماعي، ومن هنا نشأت نظرية الواقعية الاشتراكية بمضمونها المعروف.

غير أن هذه المحاولات وقفت دونها بعض العقبات، مما دفع المفكرين الماركسيين مثل لوكاتش إلى أن يحاول الكشف بدقة أكثر عن التكوين المعقد للعمل الأدبي وعلاقته بالواقع الاجتماعي.وقد أثمرت محاولات لوكاتش، فخرج بنظريته، في " أنماط رؤية العالم " وكل نمط من أنماط هذه الرؤية، يُعدّ تعبيراً عن جماعة

---

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ١٠٠، ١٠١.

اجتماعية معينة، ومع كل هذه المحاولات التى بُذلت لإضفاء المرونة والشمول على التفسير الماركسى، إلا أنه مازال يركز على الواقعية الاشتراكية. لعله مما يلفت النظر أن المحاولة المتماسكة الأخرى التى حاولت أن تفسر الأدب وهى التحليل النفسى، قد فشلت أيضاً فيما رمت إليه، لأنها أدّت إلى تدمير نوعية العمل الأدبى، مادامت تركز كل جهدها على الكشف عن الدلالات النفسية فى العمل الأدبى. وبدأ الأمر كما لو كان أى جهد علمى يُبذل فى هذا المضمار من شأنه ان يدمر موضوعه ذاته وإذا كان هذا هو الجهد الأقصى الذى يستطيع الباحث فى علم الاجتماع أن يقدمه لتفسير الأدب ودراسته، فمن الطبيعى أن نجد رجال الأدب يفضلون عدم اللجوء إلى هذه المساعدة المدمرة، وهذا هو الذى يفسر أن فشل المحاولات العلمية لتقديم تفسير اجتماعى للأدب قد دعم موقف الرفض من علم الاجتماع الأدبى الذى يعنى ببساطة طرح أى تفسير علمى للأعمال الأدبية[1].

٤ـ علم اجتماع النص الأدبى :

وهناك فرع جديد من علم اجتماع الأدب، وهو: علم اجتماع النص الأدبى، وهو من العلامات البارزة للتطور فى مجال النصوص الأدبية وازدياد الحاجة لتفسيرها ووضعها فى سياقها الاجتماعى لمعرفة مدى تفاعلها مع الفرد والمجتمع إلى جانب تأثيراتها المختلفة، خاصة بعد التطور الهائل فى تكنولوجيا الاتصال والثقافة وبصفة خاصة التطور فى صناعة الأقمار الصناعية للبث المباشر عابرة القارات والمجتمعات وانتشار ظاهرة التليفزيون الدولى.

هذا المنهج الكيفى الذى يؤكد على القيمة الجمالية والإبداعية إلى جانب قيمتها الفكرية الدالة على الوقائع الاجتماعية والسياسية ـ كعناصر هامة لقوة العمل (ككل) فى عملية التأثير. هذا المنهج يأخذ فى الاعتبار عامل الكيف إلى جانب عامل الكم، وهذا على عكس علم الاجتماع الإمبيريقى للأدب الذى يهمل فى كثير من الأحيان الارتباط بين الكم والكيف، فيدرس قيمة العمل من الناحية الكمية أو الاستهلاكية، أى المظاهر الكمية للإنتاج والاستهلاك بمعزل عن قيمة هذا الإنتاج وتأثيراته الكيفية على المستقبل أو على الوعى الاجتماعى.

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ١٠٣، ١٠٤.

ولقد كان من بين مؤيدى النظرية الكمية " روبير اسكاربيت " فى فرنسا خاصة مدرسة بوردو التى ترى أنه ليس هناك أى معيار كيفى يمكن تطبيقة فى دراسة أدب الجماهير.

هذا على عكس التيار الكيفى فى دراسة اجتماع الأدب خاصة مدرسة ستراسبورج وباريس ومن بين روادها R. Barthe, E. Morin, A. Moles بارت، وموران، ومولز.

وعلى هذا الأساس يمكن استخلاص الدلالة الفكرية من النص المكتوب للسينما والتليفزيون، لأنه يحدد جانبى مفردات الدلالة بوضوح ويمكن من دراسة جماليات أعمال مثل " ليالى الحلمية " و " الفلاح الفصيح " و " رأفت الهجان " أو أعمال أخرى من منطلق علم اجتماع النص الكيفى، على اعتبار أن هذه الأعمال السينمائية أو التليفزيونية من الأعمال القادرة على بناء نماذج خاصة فى إطار نمطى يتعرف عليه الجميع، ففى ثنايا إيضاح بعض النماذج الاجتماعية[1] بانعكاساتها اللغوية تكتسب صفة الدلالة وتصبح آنذاك دلالة فكرية معبرة عن جوهر المجتمع، سواء فى فترة زمنية حاضرة أو تاريخية سابقة.

فالنصوص الفيلمية الواقعية هى التى تسعى لحل مشكلة سياسية فلسفية جمالية أو فكرية اجتماعية ـ تضع فى المقام الأول الوظيفة النقدية للمجتمع وليست الوظيفة التجارية والاستهلاكية ـ ومن هنا جاءت أهمية أعمال " أسامة أنور عكاشة " التليفزيونية وخاصة " ليالى الحلمية " وأعمال " شادى عبد السلام " السينمائية ونأخذ مثالاً لفيلم " الفلاح الفصيح " الذى استلهم كاتب النص والمخرج شادى عبد السلام الدلالة الفكرية للعمل ككل من تاريخ مصر الفرعونى منطلقاً فكرياً وأيديولوجياً لإيجاد بعض الحلول لقضايا اجتماعية وسياسية وثقافية معاصرة.

فعلم اجتماع النص الأدبى هو فى واقع الأمر يدخل تحت مظلة أدوات وعلم اجتماع الأدب أو النقد الأدبى بصفة عامة، فهو يسعى إلى تحديد وظائف

(١) نسمة البطريق، الدلالة فى السينما والتليفزيون فى عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٣٦، ٣٧.

النص الاجتماعية ولا يمكن تحديد هذه الوظيفة إلا من خلال وضع هذا النص فى سياق اجتماعى له بنية لغوية محددة ووظيفة فكرية أو اتصالية، تقوم بوظيفة فكرية واجتماعية تجاه الجمهور المستقبل لهذا العمل. ولن نستطيع حصر هذه الوظيفة دون اكتشاف وتصنيف العناصر المكونة للغة وفكر العمل، فالباحث الاجتماعى المتعمق للنص تماماً كالباحث فى علم اجتماع الأدب السينمائى أو التليفزيونى، يقوم بعملية اكتشاف للسياق الحوارى أو السياق اللغوى التعبيرى، والذى يتصف بالصراعات الجدلية التى تخص فئة محددة من الجمهور المستقبل، ولكل نص أو عمل أدبى أو فيلمى سياقه الاجتماعى الذى يؤثر فيه، ولن يتحقق هذا التأثير إلا من خلال لغة المجتمع وتجسده من خلال صورة فيلمية تخلد معلومات عديدة وتختزلها فى إشارات بصرية متعددة، إلى جانب اتحادها مع إشارات أخرى متعددة تعبيرية سمعية فكرية وأيديولوجية.

وفكرة التفاعل الفكرى هذه بين الأعمال الأدبية والفنية (السينمائية أو التليفزيونية) أصبحت قواماً لنظرية نقدية تقوم على أساس أن العمل قوام فكر وثقافة وقيم المجتمع، فلا يمكن نقده وتحليله إلا من خلال هذه العلاقة القائمة بينه وبين فكر وأيديولوجية وقيم الجماعات والفئات الاجتماعية التى تتفاعل بداخله، أو بين ثقافة المجتمع (تراثه الفكرى والاجتماعى) والطبقة المفكرة والناقدة[١].

٥ ـ علم الاجتماع الدينى :

إن لعلم الاجتماع الدينى موضوعاً خاصاً به وهو دراسة تكوين الدين وتطوره، ودراسة النظام الدينى وعناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها.

وفى البدايات الأولى للتفكير فى علم الاجتماع الدينى، نجد امتزاجاً واضحاً بين علم الاجتماع الدينى وتاريخ الأديان المقارن. فقد ذهب البعض إلى أن " أبحاث علم الاجتماع الدينى إنما تتصل بها فى تاريخ الأديان المقارن وفى دراسة الأجناس مبتدئين من الأجناس غير المتحضرة وفى الأساطير حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية، ثم لا ينبغى أن نهمل الظواهر الدينية المعاصرة ".

(١) نسمة البطريق، مرجع سابق، ص ص ٣٨، ٣٩.

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس " عقد المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة " كذلك فإن استخدام الإحصاء يساعد على تفهم الظواهر الدينية.

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد بينهما، فبالإضافة إلى التراث الهائل في مجال الأديان المقارنة، فإننا لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع الديني. ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما، فهو من جهة، يدور حول الدراسة، وذلك من حيث تحديد محتوى الأنساق الاعتقادية والشعائرية والأخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه الاعتقادات والشعائر والأنساق الأخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة، ويعتقد عالم الاجتماع، أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمراً مفيداً في بيان عمومية ودوام بعض الموضوعات الخاصة بالأديان إلا أنه يعتقد كذلك، أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الأنساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي[1].

٧ ـ علم اجتماع المعرفة :

ينطلق علم اجتماع المعرفة بوجه عام من نقطة أساسية هي تأكيد الطابع الاجتماعي للمعرفة الإنسانية. أما عند شيللر بصفة خاصة، فإن المبدأ الأساسي لعلم اجتماع المعرفة يتمثل في أن " أشكال وصور " وليس " محتوى " الأفعال العقلية التي من خلالها تكتسب المعرفة دائماً تتحدد اجتماعياً، أي عن طريق بناء المجتمع. فهو ـ أي علم اجتماع المعرفة ـ يصف الشروط الاجتماعية التي تحدد من ناحية مكونات المعرفة بالنسبة للجماعة من ناحية، والقوانين التي عن طريقها توزع المعرفة ذاتها داخل هذه الجماعة من ناحية أخرى. كما أنه يتتبع اختيار ما تعتبره الجماعة جديراً بالمعرفة على أساس تركيبات القيم والمصالح السائدة والمسيطرة في الجماعة، أي على أساس " روحها وأخلاقها Ethos ".

(١) محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ص ٧٦ ـ ٨١.

وطالما أن مهمة علم اجتماع المعرفة لا تقتصر على مجرد وصف البناءات الموضوعية والخارجية للمعرفة داخل الجماعة، بل وأيضاً تتمثل في تحقيق تبصر حقيقي في عقل الجماعة - أي التفكير المشترك للجماعة - فإنه لذلك لا يستطيع أن يستند على مناهج العلم الوضعي، بل يتلاءم بالضرورة مع النظرة الفينومينولوجية.

ويمثل علم اجتماع المعرفة عند شيللر الجانب الكبير من علم اجتماع الثقافة، فبالقدر الذي يتمثل هدفه الأساسي في تحقيق نظرة شمولية لكل ما يعد معرفة داخل الجماعات المختلفة، بقدر ما يؤسس أو يوفر السياق الواسع لكل الدراسات المتخصصة في الثقافة مثل علم اجتماع وفلسفة الدين واللغة والتعليم والعلم والتاريخ الفكري - أي تاريخ الأفكار - ... إلخ. كما أنه يعد مدخلاً أساسياً للميتافيزيقا[1].

ومن ثم يتضح أن امتداد مجال علم الاجتماع الثقافي أتاح الفرصة لظهور فروع أخرى لعلم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الثقافي خاصة كعلم اجتماع القيم، وعلم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الفن، وعلم اجتماع الأدب، وعلم اجتماع النص الأدبي، وعلم اجتماع السينما، وعلم اجتماع الدراما، وعلم اجتماع المسرح.

ولكن يظل دوماً الاهتمام الأساسي والمحوري لعلم الاجتماع الثقافي يتركز حول الثقافة، بناءها ومحتواها وعلاقتها بالمجتمع والشخصية وأثر ذلك على الإنسان. واهتمت الاتجاهات النقدية الحديثة، خاصة النظرية النقدية بدراسة الثقافة وعلاقتها بالبناء الاجتماعي والشخصية وأثر ذلك على الإنسان في حياته اليومية.

لذلك سنهتم بتحليل الثقافة من حيث المفهوم وتطور دراستها وخصائصها ووظيفتها وشكلها ومحتواها فيما يلي:

---

(١) السيد عبد العاطي السيد، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥، ص ص ١٥٧، ١٥٨.

ثانياً ـ الثقافة ... المفهوم والتطور :

إن كلمة ثقافة أصبحت من الكلمات الدارجة فى الأوساط الأدبية والعلمية على الصعيدين المحلى والدولى فى الآونة الأخيرة، وهذا يدعونا إلى ضرورة التبصر والتعرف على معناها اللغوى وتطور ظهورها فى أدبياتنا العربية، ثم التعرف على الأصل اللغوى لكلمة Culture وأصولها اللغوية، وبداية ظهورها فى الأدبيات الغربية.

وذلك يعد خطوة هامة فى سبيل التعرف على المفهوم العلمى للثقافى Culture، واختلاف المفهوم من مدخل علمى لآخر، وتطور دراسة الثقافة فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع حتى نصل لتصور واضح لما نقصده بالثقافة فى العصر الحديث.

أ ـ المعنى اللغوى للثقافة وتطور دراستها :

وقبل أن نتحدث عن ثقافتنا وماذا نعنى بها، لا يسعنا إلا أن نكتب سطوراً نلقى بها شعاعاً على معنى كلمة " الثقافة " ومفهومها، والمقصود منها، وقد باتت من الكلمات أو المصطلحات الشائعة على الأقلام والألسنة، وهى من الكلمات الحديثة، فلم يكن لها هذا المفهوم فى تراثنا الأدبى.

ولهذا عرفها (المعجم الوسيط) الذى أخرجه مجمع اللغة العربية بأنها العلوم والمعارف والفنون التى يطلب الحذق فيها. ونص على أنها (محدثة).

وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتضح لنا أن مادة (ث ق ف) تدل على الحذق والفطنة أو التعديل والتقويم.

يقال: ثقُف الرجل أى صار حاذقا فطنا فهما. وقالوا: رجل ثقف لقف: أى راو شاعر رام، وقال ابن السكيت: رجل ثقف لقف، إذا كان ضابطاً لما يحويه قائماً به. وقالوا أيضاً: امرأة ثقاف (على وزن سحاب) أى فطنة.

والثِقاف (بكسر الثاء): ما تسوّى به الرماح، وهى حديدة تكون مع القوّاس والرمّاح يقوّم بها الشئ المعوج. يقال: ثقفه تثقيفا: أى سواه وقومه، ومنه: رمح مثقف، أى مقوّم مسوّى.

وثاقفه مثاقفة وثقافا، فثقفه: غالبه فغلبه فى الحذق والفطانة وإدراك الشئ وفعله، وهو مستعار كما قال الراغب.

قال شارح القاموس: ومن المجاز: التثقيف: التأديب والتهذيب، يقال: لولا تثقفك وتثقيفك ما كنت شيئا، وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدك ؟ انتهى.

ومن معنى التأديب والتهذيب ومعنى الحذق والفطانة والفهم، أخذ المحدثون كلمة (الثقافة) وما اشتق منها، وتحدث من تحدث عن أزمة المثقفين، وعن التراث الثقافى، وعن الغزو الثقافى، أو الاستعمار الثقافى، وأنشئت مؤسسات، بل وزارات فى عدد من الأقطار للثقافة.

ومع شيوع كلمة (الثقافة) نراهم قد اختلفوا فى تحديد مفهومها، ككثير من المصطلحات المعاصرة[1].

فهناك من يقصر (الثقافة) على (الجانب المعرفى) فى الحياة، أى ما يتعلق بالعلم والفكر والأدب والفن. ولعل هذا ما يفهم فى تعريف المعجم الوسيط الذى ذكرناه.

وهناك من يوسع مفهوم الثقافة بحيث لا تقتصر على الجانب المعرفى والفكرى، بل تشمل الجانب الوجدانى الذى يعنى به الفن، والجانب الروحى الذى يعنى به الدين، والجانب العملى أو السلوكى الذى تعنى به الأديان والأخلاق، بل تشمل الجانب المادى أيضاً من الحياة.

فالثقافة: أفكار ومعارف وإدراكات، ممزوجة بقيم وعقائديات، ووجدانيات، تعبر عنها أخلاق وعبادات، وآداب وسلوكيات، كما تعبر عنها علوم وآداب وفنون متنوعات، وماديات ومعنويات.

وكل الأمور المادية تنقلب إلى ثقافة إذا ارتبطت بقيمة وهدف نبيل، ومعايير وآداب ترقى بها، وتنقلها من المعنى الحيوانى إلى الأفق الإنسانى.

---

(١) يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٣، ١٤.

صحيح أن الجانب المعرفى والفكرى له أولوية على غيره، على أساس أن الفكر يسبق الحركة، وأن العلم يسبق العمل، وأن حركة الإنسان لا تستقيم إلا إذا استقام فكره وتصوره، ومن هنا يقدم الدين الإيمان والعلم على العمل، ولذا كان أول ما نزل من القرآن ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ (سورة العلق: ١) لأن القراءة مفتاح العلم، وهو مقدم. ثم نزل بعدها ﴿ يأيها المدثر ﴿١﴾ قم فأنذر ﴿٢﴾ وربك فكبر ﴿٣﴾ وثيابك فطهر ...﴾ (المدثر: ١ - ٧) فامر بالعمل بعد العلم.

ونحن فى استعمالنا العادى نبرز الجانب المعرفى ونقدمه، فإذا رأينا إنساناً قارئاً متنوع القراءة، ملماً بما يجرى فى الحياة، غير جاهل بالتراث، نقول عنه: إنسان مثقف. ولا نصف بهذا من كان بارعاً فى تخصصه، متفوقاً فيه، ولكنه إذا خرج من دائرته، وجدته أشبه بالعامى.

ولذا قيل: المتخصص من يعرف كل شئ عن شئ، والمثقف من يعرف شيئاً عن كل شئ.

وقديماً كانوا يقولون هذا عن العالم والأديب. فالعالم هو المتخصص، والأديب هو المثقف بلغة عصرنا.

وفرق بعضهم بين الثقافة والحضارة قائلاً بأن الثقافة تتعلق بالجانب الفردى، والحضارة تتعلق بالجانب الاجتماعى، وهذا تفريق غير مسلم، فالثقافة كما تتصل بالفرد، تتصل بالمجتمع والأمة، ولذا يقول الكتاب والباحثون: الثقافة العربية، والثقافة اللاتينية، والثقافة السكسونية، والثقافة الأمريكية، والثقافة اليابانية والصينية، إلى آخره. نجد النسبة هنا إلى أمم، وليس إلى أفراد.

وقد تنتسب الثقافة إلى أديان، كما يقال: الثقافة الإسلامية، والثقافة اليهودية، والثقافة المسيحية، والثقافة البوذية ... والثقافة الشيوعية. وهذه ضد الأديان، ولكنها كما سمى بعضهم هذه الأيديولوجيات الوضعية " أديان بغير وحى ".

والواقع أنه لا يكاد يوجد فارق فى الاستعمال المعاصر بين الثقافة والحضارة، فكل واحدة من الكلمتين توضع مكان الأخرى[1].

(١) يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص ص ١٤ - ١٦.

وليس فـي مقـدورنا اليـوم أن نعـالج موضـوعاً كهـذا، دون أن نجـد أنفسـنا ـ في حالة التطور الراهنة في العالم العربي ـ أمام مشكلة لغوية وتاريخية.

فمن أين جاءت كلمة (ثقافة) ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية ؟

إن أول فكرة تخطر لنا للإجابة عن سؤال كهـذا هـي أن نستشـير قاموسـاً، ولكن القواميس الموجودة بين أيدينا لا تذكر هذه الكلمة إلا لماماً، سواء فـي ذلـك القديمة والحديثة. فلسان العرب يقول في المجلد العاشر: « يقال ثقـف الشـئ وهـو سرعة التعلم »، ويقول ابن دريد: « ثقفت الشئ حذقته »، وفي حديث الهجـرة: « هو غلام شاب لقن ثقف » [رواه البخاري]، أي ذو فطنـة وذكـاء، والمـراد أنـه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه.

والعلامة فريد وجـدى يقـول فـي (دائـرة معـارف القـرن العشـرين / المجلـد الثاني): « ثقف يثقف ثقافة: فطن وحذق، وثقف العلم في أسرع مـدة أي أسـرع أخذه، وثقفه يثقفه ثقفاً: غلبه في الحذق، والثّقيف: الحاذق الفطن ».

والقواميس الحديثة تقول: « ثقف ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً، وثقـف الكـلام فهمه بسرعة ».

وفي هذه النصوص من التشابه ما يدعونا إلى أن نعـدها نسـخاً مكـررة نقـل بعضها عن بعض.

فإذا ما رجعنا قليلاً في مجال هذا البحث لم نجد أثراً لتلك الكلمة في لغة ابـن خلدون، الذي يعد على أية حال المرجع الأول لعلم الاجتماع العربـي فـي العصـر الوسيط. ولو زدنا في رجوعنا إلى ما قبل ذلك لم نجد الكلمة مسـتعملة فـي العصـر الأموي والعباسي، إذ لا أثر لها في اللغة الأدبية أو في اللغة الرسمية والإدارية لذلك العصر، فتاريخ هذه الحقبة لم يرو وجود لائحة إدارية خاصة بمنظمة معينـة أو عمـل من الأعمال يتصل بالثقافة، ولم يحدث أن وقفت عين عـن الأعيـان لفائـدة عمـل أو منظمة من هذا القبيل.

ومع ذلك فإن تاريخ هذه الحقبة، يدل على أن الثقافة العربية كانت آنئذ في قمة ازدهارها.

وليس لنا أن نعجب إن لم نجد كلمة (ثقافة) فى وثائق العصر أو فى مؤلفات ابن خلدون؛ لأن فكرة (الثقافة) حديثة جاءتنا من أوروبا. ثم إننا نجد فيما كتب حديثاً عن هذا الموضوع فى البلاد العربية، أن الكتّاب يقرنون دائماً كلمة (ثقافة) بكلمة Culture مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة ثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع؛ وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية؛ فإن معنى هذا أنهم يدركون أن الكلمة لم تكتسب بعد فى العربية قوة التحديد، التى ينبغى أن تتوافر لكل علم على مفهوم. فالكلمة إذن جديدة، أى أنها وجدت بطريقة[1] التوليد؛ والغريب أن الكاتب الذى صاغها - وربما كان ذلك فى مستهل هذا القرن - قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل: (علم - أدب - فهم - أدرك - ثقف)، تلك الكلمات التى تدل على العمل أو العلاقة المعرفية. ومعنى هذا أنه اختار الكلمة التى تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية.

وبوسعنا القول: إن الفعل (ثقف) أصل لغوى يتصل تاريخه بلغة ما قبل الإسلام، حتى لنراه قد ورد فى بعض آيات من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى:

﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم ﴾ [البقرة: ٢/١٩١].

ولاشك أن الذى اشتق كلمة (ثقافة) كان صانعاً ماهراً فى علم العربية، حريصاً على تجويد اللفظ وصفائه، على ما عليه عدد من كتاب الأدب فى هذه الأيام.

ولكن يبدو لنا أن كلمة (ثقافة) التى كان من حظها أن تختار لهذا المعنى، لم تكتسب بعد قوة التحديد الضرورية لتصبح علماً على مفهوم معين. وهذا هو ما يفسر لنا أنها بحاجة دائماً إلى كلمة أجنبية، تقرن بها لتحديد ما يراد منها فى الكتب التى تتصدى لهذا الموضوع، أو بعبارة أخرى إنها كلمة لا تزال فى اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبى مثل كلمة Culture كى تنتشر.

والواقع أن فكرة (ثقافة) كما سبق أن قلنا فكرة حديثة جاءتنا من أوربا، والكلمة التى أطلقت عليها هى نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية.

---

(١) يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص ص ١٩ - ٢٤.

فمفهوم (ثقافة) ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن وفي الأدب وفي الفكر.

ومن الواجب أن نترجم هذه الظاهرة في ضوء النفسية الأوربية، وخصوصاً في ضوء النفسية الفرنسية، حتى نفهم لماذا اختيرت كلمة Culture المشتقة من الأصل اللاتيني Cultuivare كما تطلق على صورة ما تفتقت عنه أذهان المفكرين.

فالواقع أن الأوربي عامة والفرنسي خاصة هو (إنسان الأرض)، وإن الحضارة الأوربية هي (حضارة الزراعة)؛ وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض خيراتها كالحرث والبذر والحصاد، لها بالضرورة دور هام في نفسية الإنسان الأوربي، كما أن لها دوراً هاماً في صياغة رموز حضارته؛ إذ أن الزراعة هي العملية التي تضم بين دفتيها جميع العمليات السابقة، فهي التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض.

فإذا حدث في بعض الظروف - كتلك التي صحبت حركة النهضة في أوربا - أن تعاظم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا ما أطلق عليه الرجل الفرنسي كلمة Culture التي تعني الزراعة إطلاقاً مجازياً[1].

بيد أن هذه الاستعارة - وهي ما يهمنا في هذا المكان - قد شخصت وصنفت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي قد خلقت مفهوماً جديداً هو مفهوم (الثقافة).

فأصبحت Culture منذ ذلك الحين فكرة، ولكنها فكرة تجريبية؛ إنها شيء (حاضر) دُلّ على (وجوده) بواسطة التسمية.

تلك هي الدرجة الأولى في سلم التعريف، وتأتي قوة اللفظة Culture من أنها مرت بهذه الدرجة ثم نمت في اللغات الأوروبية منذ ذلك الحين.

لكن القرن التاسع عشر قد أحدث تقدماً في مفهوم كلمة (ثقافة)، أي أنه قد أحدث خطوة في طريق تطوير تعريفها.

---

(١) يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص ص ٢٥، ٢٦.

فعلم الوقائع الاجتماعية قد بدأ بـ (أوجست كونت) الذى يعدونه أباً لعلم الاجتماع، والواقع أن ابن خلدون كان قد وضع معالم الطريق، فقبل ظهوره كان التاريخ ضرباً من (الأحداث المتتابعة)، حتى إذا جاء وجدناه يخلع على التاريخ نظرة جديدة، فهو حين وصله بمبدأ السببية أدرك بتلك النظرة معنى تتابع الأحداث من حيث كونه عملية تطور، كما حدد معنى الواقع الاجتماعى من حيث كونه مصدراً لتلك الأحداث.

ومع ذلك فإن القرن التاسع عشر قد شهد حقلاً من حقول الدراسة أكثر اتساعاً، ووسائل البحث والتحقيق أخصب وأكثر تنوعاً.

فعلم الإنسان وعلم الأجناس وعلم النفس والاقتصاد السياسى، تتلاقى أضواؤها جميعاً وتتركز فى نقطة واحدة هى الواقع الاجتماعى، فهى تتناوله بطريقة أعظم اتساعاً وعمقاً.

وإذا بفكرة (ثقافة) تزداد جلاء فى هذا المجال المضئ، وتصبح مفهوماً أكثر تحديداً، بحيث أصبحت إحدى مشكلات علم الاجتماع، وآن الأوان ليثور فى أذهان المفكرين سؤال هو: ما هى الثقافة؟

وهو سؤال اضطرتهم إليه الأفكار الجديدة التى حملها إليهم، علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأجناس، وهو يدل على الحاجة إلى خطوة جديدة فى طريق تحديد معنى الكلمة، للانتقال من الفكرة العفوية الموروثة عن عصر النهضة الأوربية إلى فكرة علمية جديدة[1].

وكان من الطبيعى أن يظل تصور (الثقافة) على ما كان عليه فى عصر النهضة، أى على أنها مجموع ثمرات الفكر فى ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون ... إلخ.

بيد أن هذا التعريف التاريخى لا يتفق كثيراً مع طبيعة الفكر فى القرن التاسع عشر، باعتباره قرن التشريح والتحليل الكيماوى. فلقد كان عمل القرن التاسع

(١) يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص ص ٢٦، ٢٧.

عشر في أوربا متجهاً إلى تحليل الوقائع داخل المعمل، أكثر من اتجاهه إلى دراستها في حجرة الدراسة أو في بطون الكتب أو في آثار التاريخ؛ وبذلك كان من الطبيعي أن تدخل فكرة (الثقافة) إلى معرفة بنائها وأجزائها وعناصر تركيبها الأولية، باستخدام طرق التشريح والتحليل.

ومن هنا نشأت محاولات تهدف إلى وضع تعريف جديد للثقافة، إذ لم يعد التعريف التاريخي الذى خلفه عصر النهضة بكاف في إقناع المنطق الجديد.

وهنا ينشأ تيار جديد وسط تقاليد الفكر الكلاسيكي وعاداته، تلك التى كانت ترى في الثقافة ميراثاً من مواريث روما وأثينا، وتفسر (النهضة) على أنها هى ذاتها (عودة التاريخ القديم).

لكن هذا الفكر الجديد يلاحظ أن فكرة (ثقافة)، تمتد لتشمل ما وراء ما أطلق عليه (الإنسانيات الإغريقية اللاتينية)، وأن معناها يتجاوز ما أنتجته قرائح الفكر الكلاسيكي من أعمال أدبية، ليضم في رحابته واقعاً اجتماعياً يتجاوز هو أيضاً حدود أوربا وليحمل بصورة عامة طابع العبقرية الإنسانية، فهذا هو العصر الذى اكتشفت فيه أوربا عامة، وألمانيا خاصة، ثقافات آسيا على يد (شبنهور ونيتشه).

ولقد رحب مجال البحث الاجتماعي في القرن التاسع عشر بتأثير التوسع الاستعماري ذاته. ورحب معه مفهوم (الثقافة) الذى كان حتى ذلك الحين حبيساً في نزعات فردية أوربية، تدين بمبدأ (الإنسانيات الإغريقية اللاتينية)، اتسع هذا المفهوم حتى ضم مجالاً جغرافياً أوسع ومعنى اجتماعياً أشمل، إلى أن ظفر بدراسات (ليفي ببريل) عن ثقافات المجتمعات البدائية[1].

وجاء تعريف الثقافة في الطبعة الأخيرة لمعجم المجتمع الفرنسي ١٩٣٢-١٩٣٤ على أنها "تطلق مجازاً على الجهد المبذول في سبيل تحسين العلوم والفنون وتنمية المواهب الفكرية ومواهب العقل والذكاء. والثقافة، بوجه خاص، ترادف معنى الحضارة في بعض الأحيان".

---

(١) يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص ص ٢٨، ٢٩.

كل هذا يشير بوضوح إلى أن مفهوم الثقافة مايزال ينمو، ولقد كان تطور المفهوم خلال أربعة وعشرين قرناً تطوراً خاصاً. فالمفهوم الذى اشتق من الفكر الإغريقي يطبق في المفهوم دلالة مطابقة وفى العصور الوسطى حدث تمايز المعنى المجازى للكلمة عن معناها الأصلى. وفى القرن السابع عشر تمكن بوفندورف من فصل نظام الطبيعة عن نظام الثقافة ويأتي بأول صياغة حديثة. وفى القرن الثامن عشر ارتبط الفكر بمفهوم الثقافة ارتباطاً واضحاً. وفى القرن التاسع عشر رفض هذا الإسناد وبدا أن كلمة ثقافة تكفى ذاتها بذاتها، وفى أواخر هذا القرن بدا تحتل العناصر الاجتماعية للثقافة الشخصية منزلتها إلى جانب العناصر الفردية. وانتظار حتى منتصف القرن العشرين حتى يتضح أن مضمون الثقافة لا يفهم فهماً عقلياً وأدبياً فقطن بل يتسع ليشمل قيماً أخرى.

كما أشرنا بأن مفهوم الثقافة في الغرب انتظر حتى منتصف القرن العشرين حتى بدأ فى الاستخدام العام والشائع وبدأت الثقافة الغربية تعثر على بعض وحدتها فيما يجاوز الخدمات القومية. وبعد الحرب العالمية الثانية بدأ نوع من الإجماع يلوح فى الأفق. ولقد حدثت طائفة من الحوادث بعد عام ١٩١٩ أثرت فى مفهوم الثقافة تأثيراً خارقاً جعل الباحثين ينظرون إليها على أنها " ثورات " حتى أن أية ومضة ثقافية كانت توصف بأنها ثقافية.

وزاد معدل ارتفاع هذه الثورات الثقافية فى العقود الماضية سريعاً وأحدث تأثيراً تراكمياً بالمعاني الثقافية، وبلغت النتائج النفسية والفلسفية مبلغاً جعل منظور الثقافة يتجدد تجدداً تاماً[١].

وأصبح حق الإنسان فى الثقافة ثورة ثقافية ثانية فى القرن العشرين.

ولقد أخذ مفهوم حق " الفرد فى الثقافة " مكاناً بارزاً بعد الحرب العالمية الثانية وذلك بعدما أخذ الباحثون يقيسون بمفهوم الثقافة مدى ما قطعت فى مسيرتها العقول. فبعد أن كانت الثقافة ينظر إليها على أنها ترف وقصة خاصة بفئة معينة، تضمن إعلان حقوق الإنسان (١٩٤٨) النص على حق الإنسان فى التربية والحق فى الثقافة والتبادل الثقافى.

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٢٦ ـ ٢٨.

تمثل الثورة العلمية ثالث " الثورات الثقافية " فى القرن الحادى والعشرين فقد عرف الغرب قبل القرن العشرين عدة ثورات علمية وثورات صناعية وثورات زراعية، إلا ان الثورة العلمية للقرن العشرين تعد ثورة مستمرة. فانجازات العلم اليوم جبارة فى مجال البحث، وهناك تدفق هائل فى الاكتشافات العلمية التى غيرت من طراز الحياة والوجود اليومى، بل غيرت هذه التطبيقات الفعلية سبل الحياة الاقتصادية والسياسية.

ونجم عن ربط الثورة العلمية بمستوى الثقافة فى القرن العشرين أن ثار التساؤل حول ما يجب معرفته والذى بدونه لا يستحق المثقف أن يوصف بهذه الصفة، وكيف يمكن فى عصر الذرة والفضاء والإلكترون والصواريخ أن يستطيع الإنسان المعاصر أن يعلم أنه يشارك فى ثقافة ما إذا كان ما هو أساسى فى مجال العلوم الفيزيقية والبيولوجية وغيرها يشكل شيئاً غريباً عنه[١].

وتعد وسائل الإعلام الجماهيرى بمثابة " الثورة الثقافية الرابعة " لأنها جعلت الثقافة أمراً ممكناً للجماهير، ولكن ما هى أو ما هذه الوسائل الإعلامية الجماهيرية التى جاءت لتضاف إلى وسائل الثقافة التقليدية (التعلم، الكتب، النشرات، المسرح، الفنون، المعاصر، المحاضرات ...)، من غير أن تحل محلها؟ يمكن حصر هذه الوسائل فى خمس وسائل: السينما، الإذاعة الصوتية، التليفزيون، الوسائل المختلفة لحفظ الآثار الفكرية والفنية بحفظ الصوت والصورة، الصحافة.

هذه الوسائل - وهى تتكامل وتتنافس - قد فتحت أمام الجماهير إمكانات الاستعلام والتسلية والثقافة، فلا يوجد الآن أماكن عادية ولا ريف ولا جزيرة إلا وفى وسع وسائل هذا الاتصال الجماهيرى أن ينقلها، ولقد شغلت الآثار التى أحدثتها هذه الوسائل العديد من الباحثين لأنها تستهدف العدد الأكبر من الناس الذين يمكن استقلالهم سياسياً وتجارياً. فالثقافة الآن فى مفترق الطرق - كما يشير ادجار موران E. Morin فى كتابه ثقافة الجمهور (١٩٦١) - بين الفكر والعاطفة، وهناك أخطار بالغة لما يسمى الآن " بصناعة الثقافة ".

---

(١) علی عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٣٢، ٣٣.

وبالرغم من الترحيب بوسائل الإعلام الجماهيرى، إلا أن هناك يقظة ووعى لدى الجماهير. ويبدو ان لهذه الثورة فى وسائل الإعلام الجماهيرى تأثير بالغ على الصعيد الثقافى، فهى تفتح أمام الإنسانية آفاقاً جديدة، فما كان فكراً محضاً (كالأعمال الأدبية والعلمية) أصبح الآن أكثر اتساماً بالعاطفة بفضل الانتشار الضخم للصوت والصورة وبفضل تقارب الشعوب. فالجماهير تحولت إلى كائنات ثقافية همها المتزايد الحصول على الثقافة عبر تكنولوجيا الاتصال الحديثة[1].

وهكذا وصل الفكر إلى سؤال: ما هى الثقافة؟ ولكن عن طرق مختلفة ومناهج متخالفة؛ فجاءت وجهات النظر مختلفة أيضاً لاختلاف النزعات مترجمة أحياناً عن اتجاهات سياسية؛ فمن أجل هذا كله اختلفت تعاريف الثقافة باختلاف الزاوية التى ينظر منها إلى الموضوع.

ب ـ علاقة الثقافة ببعض المصطلحات المقاربة :

* علاقة الثقافة بالحضارة والمدنية :

قبل الخوض فى تعريفات الثقافة المختلفة، يجدر بنا أن نناقش التفرقة بين مفهومات وثيقة الصلة بالثقافة كالحضارة والمدنية والعلم والدين، وسنبدأ هنا بالتفرقة بين مفهومى الثقافة والحضارة كمفهومين أساسيين فى علم الاجتماع الثقافى. عامة تشير لفظة " حضارة " Civilization إلى نوع متقدم من المجتمعات والتى تتميز بدرجة متقدمة من الفنون والعلوم والدين والتنظيمات الاجتماعية. ومن الجدير بالذكر هنا، أنه لم تستخدم هذه اللفظة إلا حديثاً فقط، فحتى عام ١٨٧٢ لم يشر إليها إلا فى القواميس العلمية. على أية حال، فإنه مع تزايد الاتصالات بين المجتمعات الأوربية والأنظمة الاجتماعية الأقل منها تعقيداً، فإن لفظة حضارة بدأ استخدامها فى القرن التاسع عشر. وقد يرجع هذا أيضاً إلى أنه بعد ما توفرت المعلومات عن ما يسمى " بالشعوب البدائية " أو " المتخلفة " فإن بعض الأنثروبولوجيين ذهبوا إلى أنه بالرغم من أن كثيراً من الشعوب لا يوجد بها مراكز حضارية أو مدن حضارية، إلا أن هذه الشعوب تتميز بحضارة عالية، ونتيجة لهذا فإنه بجانب ذلك المعنى القديم للحضارة ـ أى أنها الحالة

---

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٣٤، ٣٥.

التقدمية للمجتمع ـ ظهر مصطلح آخر وهو النوع المميز " لثقافة " Culture شعب معين بالذات.

وبعد تداول مصطلح " الثقافة " فى الاستخدام العام، فإن الحاجة أصبحت ماسة للتفرقة بين المصطلحين. فلقد مال بعض الكتاب الألمان إلى إطلاق لفظة " حضارة " على الأجهزة الفنية للمجتمع مثل العلم والتكنولوجيا والإمكانيات المادية، بينما تطلق لفظة " ثقافة " على الأجهزة غير المادية فى المجتمع مثل الفن والدين والفلسفة ... إلخ، ولكن لم يكتب لهذا الاستخدام الانتشار العالمى. ولقد ذهب البعض الآخر من الكتاب إلى إلصاق لفظة " ثقافة " بالأشكال الاجتماعية للشعوب غير المتعلمة، بينما استخدمت لفظة " حضارة " لتصف الأشكال الاجتماعية للشعوب المتعلمة. ونجد هذا الاستخدام شائعاً خاصة فى كتاب " شبنجلر " Spengler و " تونبى " Toynbee وغيرهم من كتاب فلسفة التاريخ(١).

ويمكننا عامة أن نحدد الفارق بين اللفظين على النحو التالى: إن لفظة " ثقافة " تعنى المحصلة الكلية للتراث الإنسانى والاجتماعى سواء كان هذا التراث مادياً أو غير مادياً، بينما تستخدم لفظة " حضارة " لتشير إلى نسق خاص منظم من الثقافة تتميز بالشمول والاستمرارية ـ لا يحدد الشعب أو سلالة أو إقليم معين " فالحضارة " أشمل وأعم إذن من " الثقافة " فيمكننا أن نتحدث عن الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية والحضارة الأمريكية ... إلخ، ذلك لأنها تتميز بالاستمرارية والشمول واحتوائها لأكثر من بقعة وجنس معين. ومن جهة أخرى نقول ثقافة مصرية، وثقافة فرنسية ... إلخ. ويقصد هنا أسلوب الحياة الفكرى والمادى الذى يكتسبه الإنسان فى هذا المجتمع أو ذاك(٢).

وينبغى فى هذا المقام التنبيه إلى أن الحضارة لا تستورد جاهزة كما تستورد الآلات والسلع الجاهزة، فنحن لا يكون لدينا حضارة إذا استوردنا منجزات حضارة أخرى، مادية كانت أم غير مادية، وإنما يمكن القول بأن لدينا حضارة إذا أنجزنا نحن كل ما نحتاجه من منجزات بعقولنا وأيدينا.

---

(١) على عبد الرازق جلبى وآخرون، علم الاجتماع الثقافى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥، ص ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.

أما لفظة مدنية، فإنه يشير فى أصله اللغوى إلى حياة المدن حيث مظاهر التقدم المادى فى أساليب الحياة واستخدام المنجزات المادية، وسوف نستخدم مصطلح مدنية للدلالة على جانب المنجزات المادية المختلفة، وعليه، فإن مصطلح الحضارة لدينا أشمل من مصطلح المدنية، وننظر إلى المدنية على أنها جزء الحضارة المادى.

ومن ثم فإن الثقافة مرحلة تسبق مرحلة ظهور الحضارة، وأن الثقافة هى بمثابة الجسر الذى يربط بين العقيدة والعلم من جهة والحضارة من جهة أخرى، بل أنه يمكن القول أنه لابد أن يمارس المجتمع ثقافة معينة ليتسنى له أن يصنع حضارة، ولكن هذه الثقافة لابد أن تكون ثقافة إيجابية نشطة وفاعلة، لا تتعامل مع الوجود بطريقة سلبية متقاعسة.

أما علاقة الثقافة بالمدنية، أى بالجانب المادى من الحضارة، فإنها ستكون جزءاً متضمناً فى علاقة الثقافة بالحضارة، وبالتالى فما تقدم بيانه بشأن الحضارة ينطبق على المدنية مع مراعاة قصر الحديث على الجانب المادى، فالمدنية شأنها شأن الحضارة بحاجة إلى جسر الثقافة يعبره العلم (النظرى) ليتجسد فى صورة منجزات مادية[1].

▪ **علاقة الثقافة بالعلم :**

لقد كان لفظ علم، عندما يطلق دون إضافات، يقصد به العلم النظرى دون العملى، أما إذا أضيفت إليه صفة ما، فإن هذه الصفة تشير إلى المقصود كأن يقال: علم عملى.

وفى الوقت الحاضر لايزال لفظ علم يشير إلى العلم النظرى حينما يستخدم بإطلاق ودون إضافات، فإذا أريد الدلالة إلى معنى آخر استخدم مع الإضافة، كأن يقال: علم تطبيقى أو علم عملى.

وتقسم العلوم فى العصر الحالى تقسيمات مختلفة، بعضها يتخذ المنهج معياراً للتقسيم (كتقسيم العلوم إلى علوم استنباطية وعلوم استقرائية)، وبعضها يتخذ

---

(١) عزمى طه السيد وآخرون، الثقافة الإسلامية: مفهومها ومصادرها وخصائصها ومجالاتها، دار المناهج، الأردن، ١٩٩٩، ص ص ٥٨ ـ ٦١.

المصدر معياراً (كتقسيم العلوم إلى علوم إلهية وعلوم إنسانية)، وبعض آخر يجعل معيار التقسيم هو الموضوع.

وأكثر التقسيمات شيوعاً فى الوقت الحاضر هو التقسيم بحسب الموضوع، وهو قسمة العلوم إلى المجموعات الثلاث الآتية:

العلوم الطبيعية: وهى العلوم التى موضوعاتها موجودات الكون الطبيعى (الطبيعة)، وهذه تضم علوماً عديدة، مثل: الفيزياء، الكيمياء، علم طبقات الأرض (الجيولوجيا)، علم الأحياء، علم البحار، علم الفلك ... إلخ.

العلوم الإنسانية: وهى العلوم التى يكون موضوعها الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً تصدر عنه أنواع شتى من أنواع السلوك، فيختص كل علم بنوع من أنواع هذا السلوك أو النشاط، وهذه تضم علوماً عديدة، مثل: علم النفس، علم الاجتماع، علم التربية، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم الإدارة، علم القانون، علم التاريخ، الآداب، الفنون النظرية ... إلخ، وتسمى هذه العلوم أو بعضها، أحياناً، باسم العلوم الاجتماعية، وإن كان الاستخدام الأول هو الغالب.

العلوم الصورية: وهى علوم تهتم بالبحث فى صورة الفكر وصورة العلاقات بين الأشياء، وصورة العلاقات الممكنة عموماً، دون الالتفات إلى المضمون المادى لهذه الصور أو العلاقات، ولهذا تستخدم هذه العلوم الرموز المجردة عن أى مضمون مادى فى الواقع. وتضم هذه المجموعة على وجه التحديد: علم الرياضيات بكافة فروعه (والمقصود الرياضيات البحتة أو الخالصة) من حساب وهندسة وجبر وتفاضل وتكامل ... إلخ، كما تضم علم المنطق بفرعيه: المنطق الصورى القديم، والمنطق الرمزى أو الرياضى[1].

ويستخدم لفظ علم فى وقتنا الحاضر، فى كثير من الأحيان، ليشير إلى مجموعة العلوم الطبيعية دون غيرها وأحياناً يضيفون إليها الرياضيات، وهو استخدام خاطئ وغير دقيق، ومنشأه يعود إلى غلبة العلوم الطبيعية وانتشارها فى هذا العصر - من جهة - كما يرجع - من جهة أخرى - إلى تسمية الكليات الجامعية

(١) عزمى طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٥١، ٥٢.

التى تقوم بتدريس هذه المجموعة من العلوم فى الجامعات باسم: كليات العلوم، فترك ذلك انطابعاً فى الأذهان بأن العلم هو هذه العلوم وحدها، وهو خطأ - كما ذكرنا - فالتاريخ علم، والتربية علم، والنحو والصرف والبلاغة كلها علوم، والفقه والتفسير والاقتصاد هى أيضاً علوم، وهذه تدخل فى مجموعة العلوم الإنسانية.

بعد هذا التوضيح العام والموجز للعلم، نقدم تعريفاً للعلم بعامة، فنقول: العلوم مجموعة من الحقائق النظرية المتسقة فى حقل من حقول المعرفة تم التوصل إليها عن طريق منهج ملائم فى البحث، وجرى التحقق من صدقها.

إذن الثقافة والعلم كلاهما معرفة، لكن الثقافة معرفة عملية، غايتها العمل أو الفعل أو التطبيق أو السلوك، فى حين أن العلم معرفة نظرية، غايته الوصول إلى الحقيقة فقط.

والثقافة والعلم كلاهما مكتسب، أى يحصل عليهما الإنسان بعد أن لم يكونا لديه، لكن طرق اكتساب الثقافة تختلف عن طرق اكتساب العلم، فالعلم يصل إليه العلماء نتيجة دراسة منظمة وتطبيقهم منهجاً ملائماً فى البحث، ثم هم ينقلون ما وصلوا إليه إلى الآخرين من خلال طرق منهجية ومنظمة؛ أما الثقافة فطرق اكتسابها عديدة، وبعضها لا تكون قائمة على منهج محدد، فنحن نكتسب جانباً من الثقافة عن طريق التقليد لآبائنا ولغيرنا فى الأسرة والمجتمع، وأحياناً عن طريق التعليم المنظم، وأحياناً أخرى عن طرق المحاولة والخطأ أو التعلم الذاتي أو غيرها.

وكثيراً ما يحدث أن نكتسب الثقافة دون نظر أو فحص يبين ما إذا كانت هذه الثقافة هى الأكمل والأصوب أم لا؛ وفى بعض مجالات الثقافة، كالتعامل مع الآخر مثلاً، لا يجد الكثيرون حرجاً فى اكتساب هذه الثقافة تقليداً دون فحص أو نقد لها، أما فى العلم فإن اكتسابه ينبغى أن يكون مقروناً بالدليل الذى يثبت صحة المعلومات المقدمة، ولذلك يقوم المعلمون فى العادة بإثبات صحة المعلومات التى يقدمونها إلى طلابهم بالطرق المختلفة كإجراء تجارب معينة فى المختبر أو استخدام البراهين العقلية أو غير ذلك من طرق الإثبات المختلفة.

لقد أشرنا في تعريف العلم إلى أنه حقائق تم اختبار صدقها، فهي لذلك صادقة، وبالطبع لا يعتبر من العلم المعلومات الخاطئة أو الكاذبة أو الظنية، أي التي تحتمل الصواب والخطأ، فالعلم حال واحدة ودرجة واحدة هي الصواب، وبالتالي لا يناسب العلم الوصف الذى وصفنا به الثقافة، وهو أنها تنطوى على جانب معيارى نسعى إلى الوصول إليه بالانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون[1]، الأمر الذى يترتب عليه، في حال الثقافة وجود درجات متفاوتة فيها على مستوى ما هو كائن، أى مستوى الواقع الفعلي.

والحق أن الثقافة - كما تمارس في واقع المجتمعات والحضارات المختلفة - يختلف الجانب المعيارى فيها من مجتمع لآخر، فعلى سبيل المثال، الجانب المعيارى في الثقافة الإسلامية مستمد من الشريعة الإسلامية ومؤسس على عقيدتها، والثقافة الغربية الحديثة الجانب المعيارى فيها مستمد من القوانين الوضعية السائدة فيها ومؤسس على معتقدات الإتجاه العلماني السائد في المجتمعات الغربية ... وهكذا. لذلك كانت الثقافات تختلف من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى، وهذا على خلاف العلم الذى هو واحد في جميع المجتمعات، لأنه يضم حقائق تم اختبار صدقها بطرق موضوعية مقنعة للجميع على اختلاف مجتمعاتهم.

والثقافة، لكونها معرفة عملية، مكان تجليها على صورتها الأكمل هو السلوك في الحياة الاجتماعية وليس الذهن فقط؛ أما العلم، لكونه معرفة نظرية، فمحل تجليه هو الذهن في الأساس، وهذا ما كان يعنيه قول بعض علماء الأزهر: " العلم في الرأس لا في الكراس "، ذلك أن العالم لا يكون عالماً باقتنائه الكتب العلمية وإنما بفهمها؛ في حين أن المثقف لا يكون مثقفاً (وفق مفهومنا للثقافة الذى نسير عليه) بمجرد المعرفة الذهنية فقط، وإنما بممارسة هذه المعرفة وتجليها في سلوكه.

والحق أنه بالرغم من هذه الاختلافات بين الثقافة والعلم، فإن الصلة بينهما وثيقة، وذلك يأتى من حرص الإنسان بعامة على البحث عن الثقافة الصحيحة (أى المعرفة العلمية الصحيحة في التعامل مع الوجود المحيط به)، وهذه لا تكون إلا إذا

---

(١) عزمى طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٥٢ - ٥٤.

كانت مبنية على معرفة نظرية صحيحة، أى على العلم، ومن هنا نستطيع القول بأن الثقافة مرتبطة بالعلم ومبنية عليه فى العديد من جوانبها، وأن العلم يشكل مصدراً من مصادر الثقافة، كما أنه يمكن القول أن تقدم العلم بعامة (وليس العلم الطبيعي فقط) سيؤدى إلى تغير فى الثقافة، وليس من الضرورى أن يكون هذا التغير دائماً إلى الأفضل، فكثيراً ما يساء تطبيق العلم، فتنشأ عنه طرق ضارة فى التعامل مع بعض جوانب الوجود، ونود هنا أن نلفت النظر إلى أن العلم، من حيث هو علم، محايد أخلاقياً؛ لكن تطبيقاته ليست محايدة إذ قد تكون خيراً أو شراً وفق توجيهات العقيدة التى يحملها مطبق العلم[1].

إن التغير فى الثقافة الذى يكون نتيجة لتقدم العلم، لا يحدث على الفور بعد حصول التقدم، وإنما يحتاج إلى وقت يكون طويلاً فى بعض الحالات.

والحق أن تاريخ الثقافات الإنسانية يخبرنا بأن الكثير من أساليب وطرق تعاملنا مع بعض جوانب الوجود، وبخاصة مع الكون الطبيعى ومع المنجزات والوسائل، قد تغير عبر العصور نتيجة لتقدم العلم.

وإذا كان العلم يؤثر على الثقافة، فإن الثقافة من جانبها يمكن أن تؤثر فى العلم نوعاً من التأثير، لكن ليس من حيث تزويده بالحقائق النظرية، ولكن من حيث أنها تقدم للعلم وللعلماء عملية أو تطبيقية أفرزتها الثقافة خلال الممارسة العملية فى واقع الحياة، فيقوم العلماء بالنظر والبحث فيها، محاولين اكتشاف الحقائق النظرية المتصلة بها أولاً ثم حلها بعد ذلك[2].

▪ علاقة الثقافة بالدين :

المقصود بالدين هو قسمة الأديان وفقاً لمصدرها إلى قسمين رئيسيين هما:

الأديان السماوية: وهى الأديان التى مصدرها الله سبحانه وتعالى، والتى بلغها رسل الله الذين اختارهم الله من بنى البشر إلى الناس، والأديان السماوية الباقية حتى عصرنا الحاضر هى: اليهودية والمسيحية والإسلام.

(١) عزمى طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٥٥، ٥٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٦.

الأديان الوضعية: وهي الأديان التي ترجع إلى وضع البشر أنفسهم، مثل الديانة اليونانية القديمة، والديانات المانوية والمزدكية والمجوسية التي ظهرت قديماً في بلاد فارس، والكثير من الديانات الوثنية التي كانت منتشرة بين القبائل البدائية في بعض بلدان أفريقيا وفي استراليا وغيرهما من القارات.

أما مفهوم الدين، فقد ذكرت فيه تعريفات عديدة، لا نرى هنا حاجة لذكرها، لكننا سنذكر صفة بارزة تشتمل عليها كل الأديان، ولابد من توافرها في كل دين، وهذه الصفة الهامة هي:

كل دين يتكون من جزئين رئيسين يكمل أحدهما الآخر، وهما:

جزء نظري، ويسمى العقيدة، وهي مجموعة من القضايا أو الآراء تقدم تصورات معينة عن الإنسان والكون وعلتهما، وعن العلاقات الأساسية بينها.

جزء عملي، ويسمى في الكثير من الأديان بالشريعة، وهي مجموعة من القواعد والمبادئ والأحكام والتوجيهات، لها غايتها العملية، وهي توجه سلوك الأفراد المتبعين للدين وفقاً لها[1].

هذان الجزءان نجدهما في كل دين، فالدين الإسلامي فيه العقيدة والشريعة، والديانتان اليهودية والمسيحية والديانة البوذية، كلها فيها عقيدة ما (أي جزء نظري) وشريعة ما (أي جزء عملي).

والحق أن هذين الجزئين اللذين ميزنا بينهما من أجل التوضيح والبحث، هما، كما أشرنا آنفا، متكاملان ومترابطان، فالجزء العملي مرتبط بالجزء النظري ومبني عليه، ولا يجوز ـ في الدين الأكمل ـ أن يكون هذا الجزء متعارضاً مع الجزء النظري، فإن وجدت بعض نواحي التعارض بين هذين الجزئين في دين ما، كان ذلك علامة قصور فيه.

كما أن الجانب النظري في الدين يتميز عن المعرفة النظرية الخالصة بأنه ينطوي على غاية عملية هي توجيه السلوك الإنساني وفقاً له، وهذه الصفة لا

---

(١) عزمي طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ٦٢.

توجد في المعرفة النظرية الصرفة؛ وهذا يجعلنا نقول أن غاية الدين في جملته غاية عملية. ومن ثم أصبح معلوماً أن الثقافة معرفة عملية وأن الدين فيه جزء عملي (أى الشريعة)، وعليه فالثقافة والجزء العملي من الدين متشابهان في الغاية العملية، أى في أن كلاً منهما يهدف إلى الفعل والتطبيق والسلوك والعمل.

لكن الاشتراك بين الثقافة والجانب العملي من الدين في الغاية، لا يعنى تطابق الثقافة مع الجانب العملي من الدين في كل الأحوال؛ فإذا كانت الثقافة منسوبة إلى دين ما ومبنية عليه، ففي هذه الحالة تكون الثقافة في جانبها المعيارى (أى الصورة التى تنبغى أن تكون عليها الثقافة) مشابهة للدين، بل وتكون الشريعة في هذا الدين مشكلة للجزء الأكبر والرئيسي في الثقافة، فالثقافة الإسلامية، أو الثقافة المسيحية أو الثقافة البوذية ... إلخ؛ مثل هذه الثقافات المنسوبة إلى أديان، تكون في صورتها المعيارية متشابهة إلى درجة كبيرة مع الجانب العملي من الديانات التى نسبت إليها، ويكون الجانب العملي من الدين جزءاً أساسياً في الثقافة المنسوبة إليه.

وفي حالة الثقافات المنسوبة إلى الأديان نجد الصلة ليس فقط بينها وبين الجانب العملي من الدين، بل وبين الجانب النظرى (العقيدة)، ذلك أنه إذا كان الجانب العملي (الشريعة) مؤسسا على العقيدة، وكانت الثقافة (المنسوبة إلى دين ما) مستمدة في جزئها الأكبر من الشريعة ومرتبطة به، فإننا نستطيع القول بأن مثل هذه الثقافة ستكون مؤسسة على العقيدة (الخاصة بالدين التى تنتسب إليه) شأنها في ذلك شأن الشريعة، وأننا إذا بحثنا لمثل هذه الثقافة عن أساس قامت عليه فإننا نجده في العقيدة.

وهكذا ترتبط الثقافة المنسوبة إلى دين ما بهذا الدين فتكون مستمدة من شريعته، مؤسسة على عقيدته.

ويترتب على هذه العلاقة أن تكون خصائص الثقافة المنسوبة إلى دين ما مشابهة تمام المشابهة لخصائص الشريعة في هذا الدين، كما تأتى أهدافها ومقاصدها كذلك مشابهة ومشاكله لمقاصد وأهداف هذه الشريعة[1].

---

(١) عزمى طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٦٣، ٦٦.

إذا كان ما تقدم من وصف يبين علاقة الثقافة المنسوبة إلى دين ما بهذا الدين، فإنه يبقى أن نوضح العلاقة بين الثقافات التي تزعم أنها لا تنتسب لدين معين، أى الثقافات العلمانية التي وضعها الإنسان في ضوء اجتهاداته هو بعيداً عن الأديان، مثل الثقافة الغربية الحديثة، والثقافة التي سادت فترة من الزمن في البلدان التي تبنت العقيدة الشيوعية.

مثل هذه الثقافات الوضعية إما أنها لا تعترف بالأديان، أو في أحسن الأحوال تهمل الدين ولا ترى أن يتدخل الدين في تنظيم تعامل الإنسان في الحياة مع الوجود بأجزائه المختلفة، وهذه الثقافات الوضعية العلمانية تتعارض بطبيعتها وأساس نشوئها مع الأديان بعامة، والأديان السماوية بخاصة، بما في ذلك الدين السماوى غير المحرف، أى الإسلام.

والأديان بعامة والسماوية بخاصة تنظر من جانبها إلى مثل هذه الثقافات العلمانية في جملتها على أنها ثقافات غير ملائمة وغير صحيحة أو قاصرة، وأنها لعدم ارتباطها بالدين الصحيح لا تؤدى بأصحابها إلى السعادة، بل إلى الشقاء.

والحق الذى نراه، أن الثقافات الوضعية تسعى إلى أن تكون بديلاً للدين بشكل مباشر أو غير مباشر، صرحت بذلك أم أضمرته، وهذا ما نجده على سبيل المثال في الثقافة الغربية الحديثة التي نحت الدين جانباً، وحاولت أن تجعل من الثقافة الرابط الذى يجمع شمل الناس في المجتمع، ويوحد مواقفهم، ويشكل تفكيرهم ويوجهه إلى الأهداف التي تصنعها في نظرهم الثقافي، كما يجعلون الثقافة مصدراً للقيم، ومن خلالها (أى الثقافة) يتعرف الإنسان على ذاته ...، وهذا ما يلاحظ بوضوح في معظم التعريفات الغربية للثقافة، وبخاصة التعريف الذى وضعته منظمة اليونسكو، معظم هذه التعريفات لا تشير إلى الدين البتة، وتكتفي بجعل المعتقدات جزءاً أو جانباً من جوانب الثقافة العديدة[1].

(١) عزمى طه السيد وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٦٦، ٦٧.

ج ـ مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية :

ليس هناك في مجال الدراسات الاجتماعية مصطلح علمى أثار من الجدل والنقاش ما أثاره مصطلح الثقافة Culture، وقد استطاع تايلور أن يحسم الجدل لفترة بسيطة عندما حدد مفهوم الثقافة بأنها " ذلك الكل المركب الذى يحتوى على المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادات والتقاليد وأى قدرات أخرى تكتسب بواسطة الإنسان باعتباره عضواً فى المجتمع "[١].

ولكن الجدل حول هذا المفهوم قد ثار مرة أخرى ولم يهدأ بعد. فقد صيغت تعديلات كثيرة بلغت كما يشير روجرز Rogers ١٦ تعريفاً. ففى الوقت الذى يرى فيه بعض علماء الأنثربولوجيا أن الثقافة هي سلوك مكتسب فإن بعضهم يرى أنها تجريدات للسلوك، وفى الوقت الذى يرى فيه بعض العلماء أن الثقافة تشمل فيما تشمله الأشياء المادية مثل الآلات والملابس ونحوها فإن آخرين يقصرونها على الأفكار وأنماط السلوك. بل إن العلماء الذين يعرفون الثقافة بأنها أفكار قد اختلفوا فيما بينهم حول تحديد مكان هذه الأفكار، فمنهم من يرى أن مكانها عقول الأفراد موضوع الدراسة ومنهم من يرى أن مركزها عقول علماء الأنثروبولوجيا، ويبرز فريق آخر ليقرر أن الثقافة هى كل الأشياء كالأفعال الخارجية التى يمكن ملاحظتها. كما حلل كل من كروبر وكلوكهون ما يزيد عن ١٦٠ تعريفاً كتبت باللغة الإنجليزية، قدمها علماء الاجتماع، والانثروبولوجيا، وعلم النفس، والطب النفسى وغيرهم. وأمكنهما تصنيف التعريفات وفقاً لاهتماماتها الرئيسية، فهناك تعريفات اهتمت بالحصر والوصف، وتعريفات تاريخية، وثالثة معيارية، ورابعة ذات طابع نفسى، وخامسة بنائية، ثم أخيراً تعريفات تطورية.

إن الاستخدام الدارج لمصطلح " ثقافة Culture " ليس صحيحاً من الناحية الفنية، فكلمة " ثقافة Culture " عندما تكتب بحرف C كبير أو استهلالى فإنها تعنى المعرفة بآداب المائدة واللياقة مثلاً وتجنب اللغة العامية واكتساب ما يسمى بأساليب الحياة المترفة أو امتلاك الأشياء الكمالية. وحينما تكتب كلمة "

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ١٢٠.

ثقافة " culture بحرف c صغير فإنها تشير إلى اللفظ الفنى الذى يعنى ثقافة المجتمع أو أدبه، كما تعنى استقبال الثقافة وتبادلها.

وقد طرح العديد من التعريفات للثقافة، تعكس بعض الاختلاف فى وجهات النظر، فقد ركز الباحثين على المضمون أو المحتوى، بينما حاول آخرون النظر إليها من خلال منظور سيكولوجى، حيث يركزون على الجانب الرمزى لها وجانب تعلمها واكتسابها. وهناك فريق ثالث حاول دراستها من منظور بنائى، حيث اهتم بالصيغ العامة ونماذج الفعل والسلوك، وعلى الرغم من هذا الاختلاف فى المنظورات، إلا أن هناك شبه اتفاق على التعريف الكلاسيكى للثقافة الذى قدمه " تايلور Tylor " فى كتابه " الثقافة البدائية Primitive Culture " والذى قال فيه: " إن الثقافة هى ذلك الكل المركب الذى يتكون من المعرفة، والمعتقدات، والفن، والأعراف، والقوانين، والعادات وكل القدرات الأخرى التى اكتسبها الإنسان كعضو فى المجتمع". ولقد تحدث ردفيلد Redfield أيضاً عن الثقافة على أنها " كائن عضوى من المفاهيم التى تفصح عن ذاتها فى الفن والمصنوعات، والتى تميز تراث وشخصية الجماعات الإنسانية ". وهناك دارسين آخرين، أقروا أن الثقافة تميز السمة البشرية التى تجعل السلوك البشرى أرقى من سلوك الحيوانات الدنيا[١].

ويعتبر تعريف فرانز بواس Boas نموذجاً للتعريفات الوصفية، إذ أن الثقافة تتضمن كل مظاهر العادات الاجتماعية فى المجتمع المحلى، واستجابات الأفراد نتيجة العادات الجماعية التى يعيشون فيها، ومنتجات النشاط الإنسانى، أما التعريفات التاريخية، فهى تنتقى جانباً معيناً من الثقافة مثل التراث الإجتماعى، وذلك على نحو ما ذهب إليه رالف لينتون. والمجموعة الثالثة تنظر إلى الثقافة كطريقة متميزة فى الحياة مثلما ذهب كلينبرج O. Klingberg، إلى القول بأن " الثقافة التى تعبر عن نسق العلاقات الاجتماعية التى يكوّن كل منها نمطاً، يمكن أن تكون نفسها مصدراً للتغير الاجتماعى، ذلك لأن الثقافة لها صفة " التكوين الذاتى الدينامى ".

(١) تهانى الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ص ٧٩، ٨٠.

وعندما يعرف أوجبرن الثقافة يمزج بين تعريف تايلور Tylor وبين تعريف ردفيلد Redfield للثقافة على أنها " المجموعة المنظمة من المفاهيم التقليدية التى تظهر فى الفن والحرف والتى عن طريق دوامها خلال التقاليد تميز الجماعة الإنسانية "، ولذلك فالثقافة عنده لها وجهان: مادى وغير مادى، ففى العائلة مثلاً تكون المساكن والأثاث والطعام عبارة عن الجانب المادى، ويكون الزواج والسلطة الأبوية أو تعدد الزوجات أو الوحدانية عبارة عن الجانب اللامادى، والجانبان لا يمكن فصلهما عملياً أو لغرض الدراسة لأنهما يكوّنان نظام العائلة، وهكذا إذا امتد بحثنا إلى أى مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية.

ويقف دى روبرتى E. De Roberty فى طرف آخر، فالثقافة عنده تتكون من أربعة أشكال رئيسية. أولها: الفكر أو أنساق التفكير التحليلى أو العلم، وثانيها: التفكير الترتيبى أو الفلسفة والدين، وثالثها: التفكير الرمزى أو الفنون الجميلة، ورابعها: التفكير التطبيقى أو جميع أنواع التكنولوجيا التى تمثل التطبيق العلمى للأشكال الثلاثة الأولى.

على حين يقول " سوروكين " " أن المظهر الثقافى لعالم ما فوق العضوى يتكون من المعانى، والقيم، والمعايير، والتفاعل والعلاقات بينها، والأشكال المتكاملة وغير المتكاملة لها. ويتجه كل ذلك فى الأفعال الظاهرة فى العالم الواقعى الثقافى - الاجتماعى ". ويعرف سوروكين الثقافة فى كتابه " الديناميات الاجتماعية والثقافية " بأنها " مجموع كل شئ يخلقه - أو يعدّله - النشاط الشعورى أو اللاشعورى لاثنين أو أكثر من الأفراد المتفاعلين مع بعضهم أو الذين يؤثر أحدهم فى تحديد سلوك الآخرين ". ولقد سبق أن عرّف الثقافة فى كتاب " المجتمع والثقافة والشخصية "[1] فى ضوء عناصرها المكونة لها، أما فى هذا الكتاب فإنه يضمّن تعريف الثقافة تعريف التفاعل الاجتماعى، ويحدد كلا من مكوناته تحديداً دقيقاً، ويوضح مدى ارتباطه بالمكونات الأخرى، فهناك أولاً: أنساق ثقافية بحتة هى أنساق للمعانى أو الأفكار فى أكثر صورها أولية. وهناك ثانياً: نسق ثقافى يمكن أن ينشئ (يصبح شيئاً) أو يعبر عنه بطريقة تجعل من الممكن

(١) تهانى الكيال، مرجع سابق، ص ص ٨١، ٨٢.

أن يعرفه الناس، ويمكن ثالثاً: للأنساق الثقافية أن تصبح اجتماعية، أى تصبح ذات فعالية فى التفاعل الاجتماعى.

أما التعريفات ذات الطابع النفسى فإنها تميل إلى إبراز جوانب معينة من التكيف، والتعلم، والعادات. وتنظر على الثقافة أساساً باعتبارها مجموعة أساليب فنية تحقق إشباع الحاجات، وحل المشكلات والتكيف مع البيئة. ويقول فورد C. S. Forde " أن الثقافة تتكون من الأساليب التقليدية لحل المشكلات ... وهى تمثل مجموعة الاستجابات المقبولة، التى حققت نجاحاً، وهى تعبر باختصار عن الحلول المألوفة والمتعلمة لهذه المشكلات. وتميل هذه التعريفات إلى إرجاع فكرة الثقافة إلى العمليات السيكولوجية، حيث يمكن تعريف الثقافة بإيجاز على أنها السلوك المكتسب المشترك ويجب أن نتدارس الكلمات الأساسية فى التعريف، فمثلاً السلوك يكون ذلك الشعور الذى يحتوى التفكير والمشاعر والأفعال المعلنة، كذلك يعتبر كل سلوك جزءاً من الثقافة عندما يشترك فيه الجميع أو يمارسه أعضاء الجماعة خاصة وأن السلوك المكتسب بالتعلم أكثر من كونه اتجاهات وطرق الأفعال تتشكل وتتعلم بوعى، والسلوك الذى يكتسب الصفة الاجتماعية هو سلوك متعلم. (كالذى يأتى للمرء خلال المشاركة فى جماعة بشرية).

ويمكن أن نحدد سلوكاً معيناً بالعوامل الوراثية، ومثل ذلك السلوك لا يعتبر ثقافياً.

أما التعريفات البنائية، فيبدو أنها لم تظهر فى التراث قبل عام ١٩٤٥، وأهم ما يميزها اهتمامها بالطابع النوعى للثقافة، والعلاقات المتبادلة بين جوانبها المختلفة. ولهذا، فإن الثقافة ـ من منظور هذه التعريفات ـ هى تجريد، أو نموذج تصورى، يمكن الاستعانة به من دراسة السلوك وتفسيره، ولكنها ليست هى السلوك ذاته. وقد أكد كلوكهون وكيلى: " أن الثقافة هى نسق تاريخى مستمد من الأساليب الظاهرة والكامنة للحياة، التى يشارك فيها كل أعضاء الجماعة أو بعضهم ". ومع ذلك، فإن علماء الأنثروبولوجيا بصفة عامة لا يقبلون تماماً فكرة الثقافة كتصور منطقى افتراضى، أو كنموذج يرتكز على تجريد بعض أنماط السلوك، وإن كان بعضهم مثل رالف لينتون، وبيدنى Bidney، وهوايت،

يعتبرون الثقافة ممثلة للسلوك الواقعي، ويستخدمون في الوقت ذاته تعبيرات خاصة مثل الأساليب النمطية للسلوك وأشكال السلوك[1].

وقد أدى ظهور التحليل الوظيفي والبنائي في ميدان الأنثروبولوجيا منذ ثلاثينات هذا القرن إلى رفض العوامل التاريخية، ورفض الاتجاهات التطورية والتاريخية، كما تجاهل ظاهرة التغير الثقافي، وكانت تلك الدراسات الوظيفية تصف نفسها بفخر بأنها دراسات آنية Synchronic، أى أنها تدرس الثقافة الواحدة أو مجموعة الثقافات في لحظة زمنية معينة. أما الدراسات التاريخية فكانت توصف بأنها دراسات تتابعية Diachronic - وكانت الدراسات التاريخية في الأنثروبولوجيا تعتبر دراسات ظنية تخمينية ولا يمكن الركون إليها، ولذلك فلا يمكن استخدام الوقائع التاريخية إلا إذا كانت محققة وثابتة.

ويوافق المهتمون بدراسة الثقافة على محاولة كروبر A. L. Kroeber وكلوكهون C. Kluckhohn اللذين قدما صيغة تأليفية تشتمل على معظم عناصر الثقافة " فالثقافة تتألف من أنماط مستترة أو ظاهرة للسلوك المكتسب والمنقول، عن طريق الرموز فضلاً عن الإنجازات المتميزة للجماعات الإنسانية، ويتضمن ذلك الأشياء المصنوعة. ويتكون جوهر الثقافة من أفكار تقليدية، وكافة القيم المتصلة بها، أما الأنساق الثقافية فتعتبر نتاج السلوك من ناحية، وتمثل الشروط الضرورية من ناحية أخرى، ويرى كروبر وكلوكهون أن الثقافة هى محصلة أو نتاج، كما أن لها مضموناً تاريخياً، وتشتمل في نفس الوقت على الأفكار والقيم والنماذج، إلى جانب أنها تتميز بصفة الاختيار والانتقاء، كما أنها تتميز بصفة الاكتساب، وترتكز بصورة أساسية على الرموز Symbols والتجريد Abstraction للسلوك الإنساني.

ومهما تنوعت هذه التعريفات فيمكن ردها في النهاية كما أشار الدكتور عاطف وصفي إلى اتجاهين:

١ - اتجاه واقعي: يرى أن الثقافة هى كل متكامل يتكون من كل أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع إنساني معين أو بجماعة معينة من البشر.

---

(١) تهاني الكيال، مرجع سابق، ص ص ٨٢، ٨٣.

٢ - اتجاه تجريدى يرى أن الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحظاتها للواقع المحسوس الذى يشتمل على السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة.

إن مفهوم الثقافة يقوم على ضم الاتجاهين معاً، بمعنى أنه ينبغى النظر إلى الثقافة على أنها تجريد لأنماط السلوك الواقعية المشتقة من الواقع الحسى المعروف والتى تقوم على أساس إشباع الاحتياجات الإنسانية البيولوجية والاجتماعية المختلفة. واستخدامنا لكلمة تجريد هنا لا يفيد المعنى الصورى لهذه الكلمة. ولكنها عبارة عن مقولة تضم أنماط السلوك الواقعى، فهى ليست ابتداعاً أو خلقاً من خيال أو من عقول ولكنها تعبير عما يمارس فى الواقع. واستخدامنا لمفهوم الحاجات بالمعنى الذى حدده مالينوفسكى إنما يشير إلى إمكانية تفسير السلوك ورده إلى أصوله الحسية التى تقوم أساساً على إشباع الحاجات الإنسانية البيولوجية والاجتماعية[١].

والحقيقة أن الثقافة هي محصلة إنتاج الإنسانية والتى يمكن دراستها من ناحية على أنها ذلك الهيكل الخاص بالأنظمة وأشكال السلوك التى لها صفة الاستمرارية والتغير دون أن يرتبط هذا دائماً بمجتمع أو أفراد معينة. ومن ناحية أخرى، يمكن النظر إلى الثقافة من وجهة نظر تفاعل الأفراد أو الجماعات، على أنها الإنتاج النفسى الذى يتعلم وينتقل إلى الآخرين ليس عن طريق الوراثة الميكانيكية، بل عن طريق التعلم الإنساني. وبالرغم من أن هناك مؤسسات تقوم بهذه المهمة مثل الأسرة والمدرسة وجماعات اللعب والمحليات فإن الطرق التى يفكر بها الإنسان ويسلكها حيال هذه الجماعات الأولوية، هى فى حقيقتها أمر مكتسب من الثقافة[٢].

وخلاصة القول أن الثقافة فى تعريفها البسيط هى جماع القيم المادية واللامادية التى يخلقها الإنسان فى سياق تطوره الاجتماعى وتجربته التاريخية. وهى تعبر عن مستوى التقدم التكنيكى والإنتاج والتعليم والعلم والأدب والفن الذى

(١) تهانى الكيال، مرجع سابق، ص ص ٨٤، ٨٥.

(٢) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ١٢٢.

وصل إليه المجتمع فى مرحلة معينة من مراحل نموه الاجتماعى والاقتصادى. وبجمله موجزه هى إنجازات الإنسان التى يعبر بها من خلال حياته وطرائقه فى التفكير والسلوك والعمل، والتى تأتى نتاجاً لتفاعله مع الطبيعة ومع غيره من البشر[1].

ثالثاً ـ الثقافة ... الشكل والمحتوى :

من أجل وصف وتحليل الثقافة، فإنه من الممكن أن نفحص الثقافة إما من خلال سماتها والأنماط الخاصة ببعض الخصائص العامة أو من خلال الأنساق أو الأنظمة الكلية لأنماط خاصة من المجتمعات كما ظهرت فى التاريخ الإنسانى[2]. وسوف نناقش هنا هذه المفاهيم بالتفصيل.

أ ـ السمات الثقافية :

تتكون الثقافة من وحدات نسميها العناصر **Elements** أو السمات **Traits**. وهذه السمات ليست متشابهة كليةً، مثلها فى ذلك مثل ذرات الأيدروجين، فهى أنواع مختلفة. وفى إطار تحليلنا، يجب التمييز بين الموضوعات والمسالك والأفكار والإحساسات والاتجاهات على أنها فئات متميزة. إن السمات الثقافية لا تتحرك نحو الوحدة، ولكن كل منها ترتبط بالأخرى فى صورة متنوعة الأشكال، وهذه الصورة متداخلة ومترابطة، وتكوّن ذلك الكل الذى نسميه " الثقافة ". وهكذا يصبح لدينا[3] عنقود من السمات يتكون من سمات متنوعة مثل سحق القمح وطحنه، حلف اليمين أمام مكاتب الشرطة، وركوب الخيل، كتابة الشعر، الإنتماء إلى الوالدين، معالجة الأمراض، عبادة الله، شرب القهوة، وغيرها. وكل سمة ثقافية تنتمى إلى نسق معين، وفى نفس الوقت فإنها تخضع لنموذج ثقافى فى عمومه أو فى خصوصيات، وهو الثقافة الواقعية. إن الثقافات الخاصة تختلف فيما بينها من حيث المضمون، ولكنها جميعاً تخضع لمظهر ثقافى عام. فكل سمة أدواتها ووسائلها ولغتها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها

---

(١) تهانى الكيال، مرجع سابق، ص ٨٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٥١.

والموسيقى ... إلخ. ولكل نسق ثقافى وظائفه المحددة المرتبطة بالإنسان فى بقعة محددة من الأرض، والمرتبطة بالإنسان فى عمومه[1].

ومن ثم يميل بعض الأنثربولوجيين إلى تفتيت الكليات الكبرى للثقافة إلى وحدات تسمى السمات الثقافية Culture Traits. وتعنى بهذه السمات امتزاج الأفعال والأفكار الخاصة بحاجة أو موقف معين. فيمكن النظر، على سبيل المثال، إلى إشعال النار على أنه سمة ثقافية تحتاج إلى استخدام أدوات معينة وتحتاج إلى مهارة ضرورية. فالرجل غير المتحضر يمكن أن يستنبط النار من احتكاك قطعتين من الحجر واستخدام الحطب لإشعال النار، أما الرجل المتحضر فإنه قد يلجأ إلى استخدام الثقاب أو القداحة أو معدات تكنولوجية متنوعة. كذلك الحال بالنسبة لتحية شخص لآخر كأن يرفع الرجل قبعته عندما يحيى سيدة فى بعض المجتمعات أو كأسلوب للتعظيم أو جزء من طقس دينى - يعد هذا ثمة ثقافية مفردة.

وبالرغم من أن هذه الطريقة تفسر بعض السمات المادية أو اللامادية فى الثقافة إلا أن تحليل الثقافة عن طريق فحص سماتها - معرض لأوجه النقد التى توجه لو حاول أحد منا أن يفهم شخص ما بواسطة وضع قائمة من سمات شخصيته مثل اللباقة، الأمانة ... إلخ. وبالرغم من أن هذه الطريقة مفيدة، إلا أنها تفشل فى دراسة كل من الثقافة والشخصية لأنها لا تأخذ فى الاعتبار أن كل من الثقافة والشخصية يعملان ككليات من اتحادات كبرى يطلق عليها الأنماط الثقافية[2].

ب - النمط الثقافى :

هو مجموعة من السمات أو العناصر التى تعمل ككل بالنسبة لبعض المواقف. فدائرة الأفعال التى يقوم بها الفلاحون فى الزراعة وطرقهم فى الحصاد وتخزين المحصول وطرق إعداد الطعام - كل هذا يمثل نمطاً ثقافياً. كذلك فإن استخدام الحيوان أو الآلة فى الزراعة ونوع النبات والسماد كل هذا أيضاً يمثل مجموعة من الأنشطة تعبر عن نمط ثقافى معين يدل على التقدم الاقتصادى

---

(١) تهانى الكيال، مرجع سابق، ص ص ٥١، ٥٢.

(٢) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ١٢٩.

والتكنولوجي في ذلك المجتمع. ومن ناحية أخرى، فإن الاعتقاد بوجود إله أو آلهة يمثل نمطاً معقداً من أفكار معينة ومن شعائر وطقوس سواء في المجتمع المتحضر أو البدائي. أيضاً فإن النظام التبادلي أو ما يطلق عليه الاقتصاديون اسم " السوق " يمثل نوعاً - منظماً من الأنماط التي لها أفعال خاصة متعلقة بها. وبالرغم من أن هذه الأنماط الثقافية يبدو أن لها أساس منطقي ثابت في المجتمع، إلا أن الكثير منها يبدو وكأنه جاء نتيجة للمصادفة التاريخية.

ج - الأنماط العامة :

ومن الملاحظ، أنه داخل الأنماط الثقافية المتنوعة هناك بعض التشابهات أو المماثلات. هذه الصيغ الشائعة للفكر والفعل هو ما نطلق عليه الأنماط العامة للثقافة Universal Patterns of Culture، ويمكن توقع هذا التشابه ذلك لأن الأهداف الأساسية للثقافة واحدة في كل مكان، أعني أنها تساعد على إرضاء حاجاتهم، فالإنسان في كل مكان متشابه في حاجاته وأهدافه وقدراته وطرق استجاباته. وهناك ما هو أساسي بالنسبة له مثل الطعام والجنس والأمن. ومن تلك الحاجات الأساسية يستمد أو يتعلم تكوين الدوافع والوسائل والغايات مثل تلك التي تتعلق باللعب والفن والدين والفولكلور. وفي الحقيقة، فإن هذه الدوافع الأساسية سرعان ما تغطي بمحددات ثقافية واجتماعية والأخرى المستمدة منها. على أية حال، فإنه بالرغم من أن هناك تشابهاً في أنساق الثقافة، إلا أن هناك أيضاً اختلافات وتنوعات بالنسبة لما له من أولوية وأهمية، كذلك في محتوى الفكر والسلوك[1].

د - الأنساق الثقافية الكبرى :

بالرغم من أنه يبدو أن كل المجتمعات تحتوى على الخصائص الأساسية للأنماط الثقافية، إلا أن الطريقة التي تفسر وتنظم بها هذه الأنماط تختلف من مجتمع لآخر. فأى إنسان يقرأ التاريخ بعمق، أو يدرس القبائل غير المتحضرة أو يسافر خارج وطنه يدرك بسهولة أن كل مجتمع يختلف عن الآخر. ولقد أدرك R. Kipling هذه الاختلافات في أنساق الثقافة الكلية في الشرق والغرب عندما

(١) علي عبد الرازق الجلبي وآخرون، مرجع سابق، ص ص ١٣٠، ١٣١.

قال " إن الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ولا يمكن للاثنين أن يلتقيا ". وقد ترجع هذه الاختلافات إلى تفاوت التطور التاريخى أو للعزلة الجغرافية أو للعناصر المفاجأة للزمان والمكان، ولا يمكننا أن نحدد أى منها يعد السبب المباشر فى إحداث هذه التنوعات الثقافية.

على أية حال، فإن هذه الأنماط من الثقافة فى مجتمع معين والتى تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى هو ما يطلق عليه اسم روح المجتمع Ethos أو السمة القومية Character National. ولقد عرف سمنر Sumner (١٨٤٠ - ١٩٠٠) روح المجتمع " بأنها مجموعة من الخصائص أو السمات التى تتكون بها الجماعة أو المجتمع وتكون لها فرديتها وتميزها عن غيرها من المجتمعات أو الجماعات الأخرى "، فالدول تختلف فيما بينها فمثلاً الهند، والصين، واليابان، وأمريكا، ودول أوروبا، ودول أفريقيا تمثل أنماط ثقافية مختلفة. أكثر من هذا، فإن هذه الروح أو السمة القومية كما يذهب سمنر، هى التى تزود المجتمع بوجهة نظر معينة والتى من خلالها ينتقد هذا المجتمع الطرق والأنماط الثقافية للمجتمعات الأخرى.

هـ - الثقافات الفرعية :

على الرغم من أن الثقافة يمكن أن تدرس من خلال سماتها وأنماطها، إلا أن هناك اتجاهاً آخر يحاول دراسة الثقافة من خلال الأنساق الثقافية الكلية. فعندما تدرس مكانة الثقافة في حياة الفرد أو فى حياة جماعة من الأفراد فإنه يبدو واضحاً أن هناك اختلافاً واسعاً فى درجة المشاركة الثقافية. ففى الأنماط الثقافية التى تتميز بالبساطة نجد أن الشخص قد يشارك فى كل الأنشطة الثقافية، أو على الأقل يكون ملماً بها، ولكن حتى فى الثقافات البسيطة فإننا نلاحظ وجود الاختلافات فى الفكر والسلوك، وقد ترجع هذه الاختلافات إلى السن، الجنس، والمهنة. ومن المستحيل فى المجتمع الصناعى، الذى يتسم بالتعقيد، أن نجد شخصاً يشارك تفاعلياً فى كل أوجه الثقافة المتعددة. فشخص واحد لا يستطيع أن يقرأ أو يتعلم عن الثقافة الكلية إلا بطريقة سطحية. وتتنوع الطرق الخاصة بالقبول الثقافى والتوقعات للفرد حسب متطلبات نسق الثقافة الكلى[1].

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ١٣١ - ١٣٣.

رابعاً ـ خصائص الثقافة ووظائفها :

أ ـ خصائص الثقافة :

يمكننا أن نميز بعض الخصائص العامة فى الثقافة بأنها :

١ ـ ظاهرة نفسية اجتماعية :

فلا توجد ثقافة بدون مجتمع. كما أن المجتمع يتكون من أفراد. وأفراد المجتمع هم الذين يتصرفون ويشعرون ويفكرون وفق الأنماط الخاصة بنفوسهم، وبدون هؤلاء الأفراد الذين يعون الثقافة ويشتركون فيها وينقلونها إلى من معهم ومن بعدهم لا يكون للثقافة وجود. فالثقافة تعيش فى عقول الأفراد بالنقل[1].

والثقافة أيضاً شئ اجتماعى: فالعادات الخاصة بالنظام الثقافى ليس فقط شئ قابل للانتقال ويستمر خلال الزمن، فهى أيضاً أموراً اجتماعية، أى أنها أشياء يشارك فيها كل الكائنات الإنسانية التى تعيش داخل تجمعات منظمة أو جماعات تحتفظ بالامتثال والتطبيق النسبى تحت وطأة الضغوط الاجتماعية. هذه العادات، هى ـ باختصار ـ عادات جمعية، هذه العادات التى يشارك فيها أعضاء جماعة اجتماعية كل منهما الآخر تشكل " ثقافة " هذه الجماعة.

ولو افترضنا أن الثقافة شئ اجتماعى، فإن مصيرها يعتمد على مصير المجتمع الذى يحملها، وكل الثقافات التى استمرت تعكس بعض التماثلات نظراً لأنها تعمل على الاستمرار المجتمعى، ومن بين هذه العموميات الثقافية يمكن ذكر أمور مثل المشاعر الخاصة فالتماسك الاجتماعى، ميكانزمات الضبط الاجتماعى، تنظيم الدفاع ضد الجيران الأعداء ... إلخ.

٢ ـ الثقافة متصلة ومتغيرة :

فمنذ أقدم العصور ـ وخاصة منذ أن عُرفت الكتابة ـ والإنسان يزيد من محتوى ثقافته كما أنه يعمل على نقلها وتطويرها لتصلح للأجيال اللاحقة. وهذا يعنى استمرار الثقافة وتطورها وتخطيها لعامل الزمان. وكثير من العادات والتقاليد تنتقل من

---

(١) طلعت ذكرى مينا، الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة، (ب.ت)، ص ص ٢٧، ٢٨.

جيل إلى جيل حتى بعد أن تزول الأسباب التى أدت إلى وجودها. وليس معنى ذلك أن الثقافة تنتقل من جيل إلى جيل آخر كما هى عليه. بل إن الثقافات فى تغير مستمر تدخل عليها ملامح جديدة وتفقد ملامح قديمة أصبحت لا تساير التقدم.

ويرجع السبب فى اختلاف درجة التغير إلى تطور كل ثقافة من ناحية وتوافر إمكانيات المخترعات والتقدم العلمى من ناحية أخرى[1].

٣ ـ الثقافة شئ مكتسب قابل للتعلم :

فالثقافة كما يذهب ميردوك ليست شيئاً غريزياً، أو فطرياً أو ينتقل بيولوجياً، ولكنها مكونة من عادات أعنى اتجاهات مكتسبة للتفاعل يكتسبها كل فرد خلال خبرته الذاتية بعد الولادة، ويتفق مع هذا الافتراض معظم علماء الأنثروبولوجيا[2].

فالثقافة مكتسبة وقابلة للتعلم والتناقل حيث يتعلم الأفراد وينقلونها من جيل إلى جيل ويخطئ من يذهب إلى أنها فطرية غريزية، فما يبدو غريزياً للبعض هو فى الواقع سلوك يقوم على إتقان عملية الاكتساب والتعليم، وقد يظهر لذلك فى العادات الأصلية، والتقاليد الراسخة، والقيم التى تستمر خلال أجيال طويلة. إذ أن الإنسان يكتسب هذه الصفات فى سنواته الأولى حتى تصبح جزءاً من شخصيته ويصبح هو عضواً فى ثقافته. ويؤدى التعليم والتقليد إلى خلق مركب ثقافى فى شخصية الفرد. وهذا المركب الثقافى يتكون من القيم والعادات وأنماط السلوك التى تعنى الأفكار والمشاعر والتصرف فى المواقف المختلفة.

٤ ـ الثقافة عضوية وفوق عضوية :

فهى عضوية لأن الإنسان هو الذى يخلق الثقافة، وبدون الإنسان الذى يفكر ويشعر ويتصرف ويصنع ما يحتاج إليه لا تكون هناك ثقافة. فجذور الثقافة توجد لدى الإنسان، ولكنها تتخطاه إلى الأجيال المتعاقبة، وهى أيضاً فوق عضوية لأنها ليست نتاجاً بيولوجياً إنسانياً وإنما هى نتاج المجتمع الإنسانى[3].

---

(١) طلعت ذكرى مينا، المرجع السابق، ص ٢٨.
(٢) على عبد الرازق الجلبى، مرجع سابق، ص ١٢٤.
(٣) طلعت ذكرى مينا، مرجع سابق، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.

٥ - الثقافة ظاهرة ومتضمنة :

فالثقافة تظهر متمثلة فيما يصنعه الإنسان من ملابس وأثاث وطائرات وأدوات ويمكن ملاحظة هذه الأشياء بسهولة ووضوح، وهى متضمنة لأن الأشياء المادية ما هى إلا نتاج أفكار المجتمع وتقاليده وعاداته ومثله العليا واتجاهاته نحو الطبيعة والحياة.

٦ - الثقافة مثالية وواقعية :

فالثقافة مثالية لأنها تحتوى على الأساليب التى يعتقد الناس أنه يجب عليهم أن يتصرفوا على أساسها. وهى مثالية أيضاً لأنها تتضمن المثل العليا التى يؤمن بها أفراد المجتمع. ولكن الثقافة واقعية لأنها تمثل السلوك الفعلى الواقعى للأفراد. فمعظم الناس يؤمنون بالمبادئ الديموقراطية والاشتراكية، ولكن السلوك اليومى لهم لا يتبع دائماً المبادئ الاشتراكية أو الديموقراطية[1].

يمكن القول بأن الثقافة توضع فى معايير مثالية او أنماط سلوك مثالية، وهناك دائماً درجة ما من الوعى لأفراد المجتمع بمعايير ثقافتهم، وهذه القدرة تجعلهم يستطيعون التمييز بين هذه المعايير وعاداتهم الفردية، كذلك يعكس هذا إمكانية تصورهم بالتفصيل بما فى ذلك الظروف التى يستخدم فيها كل هذه المعايير والجزاء المتوقع فى حالة عدم الامتثال لها. ولهذا فإنه من المفيد أن ننظر إلى الثقافة على أنها مثالية، وأن ننظر إلى أى عنصر فى الثقافة على أنه فكرة مقبولة بطريقة تقليدية من أعضاء الجماعة، أو الجماعة الفرعية وأن ننظر إلى نوعاً معيناً من السلوك على أنه يجب أن يتطابق مع المعايير القائمة. ويجب هنا أن نميز بين المعايير المثالية وبين السلوك الواقعى. ففى اى موقف معين، نجد أن الفرد يتصرف وفقاً لاستجابة حالته ككائن عضوى، أى وفقاً لدوافعه فى هذه اللحظة، ووفقاً لإدراكه للموقف الكلى الذى يجد نفسه فيه. وعندما يفعل الفرد هذا، يميل، طبيعياً، إلى أن يتبع عاداته المقدرة، بما فى ذلك ثقافته، ويعنى هذا أن لدوافعه أو لطبيعة الظروف المحيطة به تأثير فى انحراف الفرد عن معاييره. ولهذا نقول أن السلوك لا يتبع الثقافة بطريقة آلية، وبالرغم من أن الثقافة أحد محدداته الرئيسية[2].

---

(١) طلعت ذكرى مينا، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ١٢٦.

٧ ـ الثقافة قادرة على التكيف أو التوافق :

فالثقافة تتغير وتغير الثقافة يعنى المرونة والقدرة على التكيف. والثقافة تتكيف فى بعض الأحيان مع البيئة الجغرافية، كما تتكيف لمطالب الإنسان البيولوجية والنفسية. وبمضى الزمن وتغير الأحوال تختفى بعض الأشكال التقليدية التى لا تستطيع أن تشبع حاجة الأفراد وتظهر حاجات جديدة تحتاج لتكيفات ثقافية جديدة. وهكذا[1].

٨ ـ الثقافة لها وظيفة الإشباع :

الثقافة دائماً وبالضرورة تشبع الحاجات البيولوجية الأساسية والحاجات الثانوية المنبثقة عنها. فعناصر الثقافة وسائل مجربة لإشباع الدوافع الإنسانية فى تفاعل الإنسان بعالمه الخارجى وبالطبيعة أو أقرانه. ويستمد هذا الافتراض قوته من دراسات علم النفس حول البواعث والاستجابات. فلقد أبان علم النفس أن الثقافة تتكون من مجموعة من العادات، وأن هذه العادات لا تستمر فى البقاء إلا إذا أجلبت إشباعاً. والإشباع يدعم العادات ويقويها، بينما افتقار الإشباع يؤدى إلى اختفائهم. وتستمر عناصر الثقافة فقط عندما تضمن لأفراد المجتمع حداً أدنى من الإشباع أو توازن معقول بين اللذة والألم. وبالرغم من قبول البعض لهذا الافتراض، فإن الانتقاد الذى يوجه له هو أنه طالما أن الثقافة تتميز بخاصية الإشباع، فإننا نتوقع تشابها على نطاق واسع فى كل الثقافات وذلك لتشابه الدوافع الإنسانية الأساسية.

٩ ـ الثقافة لها وظيفة التكامل :

وكأحد النتائج لعملية التوافق السابقة فإن عناصر الثقافة " تميل " إلى أن تشكل كلاً متكاملاً، واستخدام لفظة " تميل " كما يكرر ميردوك، يجنب الباحث الوقوع فى وجهة النظر الوظيفية المتطرفة التى تنظر إلى الثقافة على أنها فى الواقع نسق تكاملى. على أية حال، فإن التكامل يحتاج لفترة زمنية، وإنه غالباً ما يحدث فجوة ثقافية. كما ذهب أوجبرن فى تفسيره لعمليات التغير الاجتماعى والثقافى. فلحدوث التكامل الثقافى لابد من أن يحدث ترابط بين السمات الثقافية المتشابهة[2].

---

(١) طلعت ذكرى مينا، مرجع سابق، ص ص ٣٠، ٣١.

(٢) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ١٢٧، ١٢٨.

فالثقافة تتجه باستمرار إلى خلق الإنسجام بين أجزائها المختلفة وتميل إلى أن تكون كلاً متكاملاً. وتعتبر الثقافة متكاملة إذا ما ترابطت فيها الأنماط الثقافية. والنمط الثقافي أسلوب السلوك الذى يرتبط بحاجة أو وظيفة في الحياة الاجتماعية. فتربية الأطفال والشباب مثلاً تسير وفق نمط ثقافي معين. والأكل والترويح والعقائد الدينية تكون أنماطاً ثقافية. وكلما زاد تكامل الثقافة تماسكت أنماط السلوك مع بعضها البعض. أما إذ قل تكاملها فإن هذه الأنماط تصبح مستقلة بعضها عن البعض[1].

ب- وظائف الثقافة :

إن هدف ووظيفة الثقافة هو جعل الحياة آمنة ومستمرة بالنسبة للكائنات البشرية، فكل الكائنات التى تعيش لها صفة الدوام، وهناك أنواع فرعية من الكائنات البشرية تعتمد في سلوكها على وسائل عضوية، ومثال ذلك ارتباطها بالجسد والعضلات والأعضاء ... إلخ. والإنسان باعتباره مجرد حيوان فإنه يستخدم جسده وأعضاءه البدنية في سلوكه أثناء الحياة. ولكنه باعتباره كائناً بشرياً فإنه يستخدم تقليدياً خارجاً عن نطاق ما هو عضوى Extra-somatic أى ما نسميه " الثقافة "، وذلك لكي يدعم وجوده واستمراره، ولكي يعطيها التعبير الكامل. وسوف نفكر في الثقافة على أنها ميكانيزم خارج عن نطاقه العضوى وتستخدم عن طريق أنواع خاصة من الحيوانات لكى تصنع حياتها وتؤمنها وتجعلها مستمرة.

فالوظيفة التكاملية للحاجة إلى الغذاء إنما تتعلق بهذا الكل الثقافى الذى يتصل بإشباع الحاجات البيولوجية الأولية للطعام، والشئ نفسه يصدق على كل الظواهر والمناشط التى نجدها في المجتمع. فالمسكن " شكل " أو " صورة " وهناك طرق عديدة لبنائه. ولذا يجب أن نأخذ فى الاعتبار وظيفة المسكن التكاملية حين ندرس المراحل المختلفة التى تمر بها عملية إقامته والعناصر الداخلة فى بنائه. إن الدراسة الحقلية والبحث النظرى المقارن يوضحان العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر الثقافية فى المجتمع وطريقة ارتباط عناصر الثقافة إحداها بالأخرى. ولفهم

---

(١) طلعت ذكرى مينا، مرجع سابق، ص ٣٢.

الوظيفة يجب أن نضع تعريفاً دقيقاً لها، وأن نضع فى اعتبارنا " أن النظم البشرية وكذلك المناشط الجزئية التى تدخل فى هذه النظم ترتبط بالحاجات الأولية أو البيولوجية أو بالحاجات المشتقة أو الثقافية "، وذلك لأن الثقافة تعنى دائماً إشباع إحدى الحاجات[1].

وترتبط وظائف الثقافة بالإنسان فى بيئته من ناحية، وترتبط بالإنسان مع الإنسان من الناحية المقابلة. فالإنسان يرتبط بموطنه عن طريق الآلات والتكنولوجيات والاتجاهات والمعتقدات. فالآلات تستخدم فى استخدام مصادر الطبيعة، كالملبس والمسكن والمأوى، التى يستخدمها الإنسان فى عمليات حياته وبقائه. إن عملية الحياة لدى الجنس البشرى تقوم على الجماعية بالإضافة إلى الفردية، وهذه وظيفة للثقافة لتنظيم الكائنات البشرية لهذا الهدف. إن استخدام مصادر الطبيعة وعلاقات الدفاع مع الجوار والأعداء سوف تتطلب إجراءاً معيناً. فالأكواخ وبناء المسكن والهجرة تتطلب التنظيم فى جماعات وهذا أيضاً يتطلب عملاً جماعياً، مما يتكون معه أنواع مختلفة من الجماعات: مثل الأسر وخطوط القرابة ونقابات الطوائف العمالية وغيرها. إن جميع أجزاء المجتمع المختلفة ينبغى أن تنظم فى كل متجانس، وهذا الكل ينبغى أن ينتظم فى وظيفة مؤثرة. وباختصار فإن التنظيم الاجتماعى عبارة عن ضرورة للسلوك ولدوام الحياة بالنسبة للكائنات البشرية. بحيث تتكيف تكنولوجياً وبحيث تتحكم فى الموطن الطبيعى. إن اعتناق كل شئ هو فلسفة، ونسق من المعتقدات، ويرتبط بالعاطفة والاتجاه والقيم، بحيث تخدم الإنسان فى كل من الأرض والعالم، وبحيث ينظم ويوجه حياته سواء كان فى صورة جمعية أو فردية[2].

ونستطيع أن نلخص مجموعة من الوظائف التى تقوم بها الثقافة والتى يتفق عليها علماء الاجتماع فيما يلى:

١ - الثقافة تحدد المواقف :

وهذا معناه الثقافة تزود الفرد بمعانى الأشياء والأحداث بحيث تمكنه دائماً من أن يستمد منها مفهوماته فيستطيع من خلالها أن يحدد ما هو طبيعى وغير طبيعى

(١) تهانى الكيال، مرجع سابق، ص ص ٤٠، ٤١.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٢، ٤٣.

وما هو منطقى أو غير منطقى أو ما هو خلقى ولا أخلاقى، ليتزود فى النهاية بالقيم والأهداف، ومن هنا تتسم المواقف المختلفة بالنسبة للثقافة.

٢ ـ الثقافة تحدد الاتجاهات والقيم والأهداف :

الفرد ـ كما أشرت فى الفقرة السابقة ـ يتعلم من ثقافته حدود الحق والخير والجمال، لذلك تتحدد لديه الاتجاهات والقيم والأهداف عن طريق الثقافة لأنه يتعلمها فى العادة بطريقة لاشعورية تماماً كما يتعلم اللغة. أما الاتجاهات Attitudes فهى ميول للشعور أو الإحساس والفعل أو السلوك بطرق مختلفة. أما القيم فهى كما قدمنا مقاييس لكل ما هو حسن أو مفضل أو مرغوب فيه، بينما تمثل الأهداف الإنجازات التى تحددها القيم على أنها أمور مشروعة. وكما أشرت من قبل يعتبر الارتباط أو التساند الوظيفى بين الاتجاهات والقيم والأهداف من أكثر مقومات التكامل الثقافى أهمية.

وعلى أي حال فإن الثقافة بما تحدده من أهداف ـ مسموح بها أو محظورة وغير مقبولة ـ تحدد بالتالى مسارات الطموح الشخصى عند الفرد كما تحدد مسارات حياته بأكملها ـ وهى عندما تفعل ذلك ـ أى عندما تحدد الأهداف ـ تساعد كثيراً فى شرح وتفسير جوانب النجاح والفشل فى المجتمع بأسره. فقد يتعجب الفرد العادى كيف أن ألمانيا مثلاً قد قادت العالم كله فى مجال الموسيقى، وإيطاليا فى مجال الفن، وإنجلترا فى مجال التجارة، وقد يعزى كل هذه المنجزات إلى عوامل عنصرية أو قومية، إلا أن النظرة الثاقبة لمجريات أحداث التاريخ تكشف[1]. عن أن كل مجتمع من هذه المجتمعات قد تفوق فى النشاط الذى دعمته الثقافة أو شجعت القيام به.

٣ ـ الثقافة تزود الفرد والمجتمع بأنماط السلوك :

فمن العبث أن يكون الإنسان مرتجلاً فى حياته بحيث يتعلم من خلال أساليب مضنية للمحاولة والخطأ، لذلك يجد الفرد فى انتظاره منذ لحظة الميلاد ـ مجموعة من أنماط السلوك تنظم له حياته عليه فقط أن يتعلمها ويتبعها ولولاها لما استطاع إلا أن يحيا أقرب بحياة الحيوان. وعلى ذلك فإن الفرد ـ من مهده حتى

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ١٨٣، ١٨٤.

لحده ـ سجين ثقافة مجتمعه، فهى تحدد له أنماط سلوكه وأهدافه وهى التى تقيم تصرفاته وتجاربه عليها ثواباً أو عقاباً.

وقد يعتقد الفرد أنه قادر على الاختيار بحيث يستطيع أن يتحكم فى مصيره، ولكن اختياره هذا يقع دائماً داخل مجموعة من الاحتمالات أو الإمكانيات التى تسمح بها ثقافته. لذلك يعد الفرد لأن يشغل مكانة بين الآخرين وأن يتقبل هذه المكانة بما تقدمه الثقافة من ميكانيزمات لتدريب الأفراد على القيام بأدوارهم وتقبل أوضاعهم من ناحية أو إلزامهم بها من ناحية أخرى، وإذا كانت الثقافة على نحو ما قدمنا تحدد للفرد المواقف والاتجاهات والقيم والأهداف وتزوده بأنماط السلوك الواجب اتباعها فهى فى النهاية تشكل ضمير الفرد وشخصيته. ولذلك فليس هناك ما يمكن اعتبار الضمير نتاج للثقافة، وذلك أنه وإن كان مسألة فردية بحتة أو كما يقال نداء داخلى نابع من الفرد. إلا أنه (أى الضمير) ينبثق من المعايير الثقافية الجماعية التى حددت من قبل الخطأ والصواب الحق والباطل الخير والشر وغير ذلك من المقاييس أو الأحكام المعيارية التى تمثل حجر الزاوية فى الضمير الإنسانى.

ونستطيع مما تقدم واتفاقاً على ما ذهب إليه جيرى روس **Jerry Rose** أن نحصر وظائف الثقافة فى مجموعتين أساسيتين:

١ ـ مجموعة الوظائف التى تعمل على تحرير الإنسان **Liberating**.

٢ ـ مجموعة الوظائف التى تعمل على تحديده **Limiting** أو الحد من حريته.

فمن الناحية الأولى نجد أن الثقافة تمكن الإنسان من القيام بأعمال تعجز غيره من الحيوانات الأخرى عن إنجازها أو القيام بها وذلك لما للأخيرة من قدرة محدودة جداً على تطبيق الخبرة الاجتماعية لحل المشكلات التى تواجهها(١).

ومن ناحية ثانية نجد أنه على الرغم من أن الكائنات البشرية تستخدم الثقافة لتحقيق أهدافها، إلا أن الثقافة بدورها تضع قيوداً على هذه الأهداف والأنشطة الإنسانية، ذلك أن الحاجة إلى النظام تجعل الثقافة تقوم بوظيفة أخرى تتمثل فى

---

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ص ١٨٥، ١٨٦.

توجيه السلوك فى مسارات معينة تقبلها وتسمح لها وتمنعه أو تعوقه عن السير فى اتجاهات تحظرها، ولا نستطيع بحال من الأحوال أن نتخيل مدى الفوضى والاضطراب التى كان سيصير إليها المجتمع الإنسانى مهما بدا بسيطاً بدون القواعد والمعايير التى تضعها ثقافته لضبط سلوك أفراده وتنظيمه أو توجيهه. إن النظام الاجتماعى العام لا يمكن أن يستند على افتراض أو تصور أن الأفراد سيسلكون بطريقة تلقائية فى الاتجاه الذى يحقق الإنسجام الاجتماعى فى المجتمع[1].

خامساً ـ الرؤية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للثقافة :

لا يقتصر مجال العلوم الاجتماعية المعنية بدراسة الثقافة على دراسة الثقافة فى ردود أفعال الإنسان تجاه أقرانه، وإنما تحاول هذه العلوم أيضاً دراسة أوجه السلوك الإنسانى الخارجة عن نطاق التنظيمات الاجتماعية مثل اللغة والعلاقة بين اللغة والسلوك والعلاقة بين الثقافة والشخصية. وكثيراً ما تعنى الدراسات الاجتماعية المقارنة بتحليل المادة العلمية لثقافة فى فترة زمنية واحدة، غير أن النظريات والمفهومات العامة التى نستند إليها الأبحاث الثقافية ترى أن البعد التاريخى للثقافة لا يقل أهمية عن العوامل الأخرى وأنه لا غنى عنه إذا أردنا أن نصل إلى فهم صحيح مرضى للسلوك الإنسانى.

أ ـ الأنثروبولوجيا والثقافة :

كما هو معروف، تنقسم الأنثروبولوجيا إلى قسمين رئيسين: هما الأنثروبولوجيا الفيزيقية أو البيولوجية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. وينصب الاهتمام فى مجال الأنثروبولوجيا الفيزيقية على دراسة تطور الإنسان خاصة ما هو متعلق بخصائصه البيولوجية التى تشير إلى تباين الإنسان من مكان لآخر. أما القسم الثانى من الأنثروبولوجيا ـ الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ـ فإن مدار البحث فيها هو البحث عن أصول المجتمعات والثقافات فى المجتمعات الإنسانية سواء فى الماضى أو الحاضر. بمعنى آخر، أن الأنثروبولوجيا الثقافية تهتم بالثقافة فى ذاتها سواء كانت ثقافة الأسلاف أو ثقافة المعاصرين[2].

---

(١) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٠٩ ـ ١١١.

والواقع أن الاختلافات بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البنائيين والأنثروبولوجيين الثقافيين تزيد كل يوم عمقاً واتساعاً رغم الجهود الفردية للتقريب بين وجهتي النظر، لدرجة أننا نجد الآن في أمريكا ميلاً متزايداً إلى الكلام ليس عن الاتجاه أو المنهج الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية كمقابل للاتجاه أو المنهج الاجتماعي البنائي أو حتى الكلام عن الأنثروبولوجيا الثقافية كمقابل للأنثروبولوجيا الاجتماعية، بل الكلام عن " علم الثقافة Culturology " كمقابل لعلم الاجتماع وللأنثروبولوجيا الاجتماعية على السواء[1].

فعالم الإنثروبولوجيا في اهتمامه بالثقافة يحاول الوصول إلى مجموعة المبادئ التي تحكم تطور الإنسان من الناحية الثقافية، ولهذا يثير العديد من التساؤلات عن أسباب التنوع الثقافي واللغوي عند الإنسان ؟ وما هي طبيعة الثقافة وكيف تتغير الثقافات ؟ وكيف يستجيب الأفراد للقيم والمثل والمعايير والأهداف التي تحددها لهم الثقافات ؟ وما هي العلاقة بين الثقافة والشخصية ؟ ... إلخ. وقد يأخذ شكل الاهتمام بالثقافة جانبين: الأول: الدراسة المتزامنة أى دراسة المجتمعات والثقافات في نقطة معينة من تاريخها. والجانب الآخر: هو الدراسة التتبعية أو التاريخية، أى دراسة المجتمعات والثقافات عبر التاريخ.

أما علماء الإنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية فيهتمون بدراسة ووصف الثقافات المختلفة أينما وجدت. وهم هنا يهتمون - باختصار - بأساليب الحياة في المجتمعات الإنسانية. وتتضمن دراستهم أساليب الحياة، على سبيل المثال لا الحصر، طرق التنشئة الاجتماعية، طرق العيش داخل الأسرة، شبكة العلاقات الاجتماعية، أساليب التعبير عن خيال الإنسان ومعاناته. والركيزة الأساسية التي يحاول علماء الإنثروبولوجيا تأكيدها هنا هي أنه بالرغم من أن المجتمع الإنساني يشارك بعض المجتمعات الحيوانية بعضاً من الصفات الاجتماعية، إلا أنه يختلف عنها في أمور هامة يطلق عليها اسم " الثقافة " والتي تعتبر أهم إنجاز للإنسان عبر تاريخه السحيق. هذه - الثقافة - كما يذهب علماء الإنثروبولوجيا الثقافية هي التي تقوم بتسيير الفرد فتملي عليه سلوكاً معيناً وتلزمه بمعايير خاصة

(١) تهاني الكيال، مرجع سابق، ص ص ٣٣، ٣٤.

يضعها المجتمع لضبط سلوك أفراده، ويكون هذا الإلتزام طبيعياً بالنسبة للإنسان. هذا الإلتزام هو الذى يؤدى بالفرد إلى كسب شخصية معينة يكون المركب الرئيسي فيها ممثلاً للثقافة.

ومن ناحية أخرى، فإن الإنثروبولوجيا الثقافية تنظر إلى الثقافة على أنها شئ متغير ونسبى. فالثقافات البشرية تختلف من إقليم لآخر تماماً كما تختلف من عصر لآخر. فلكل مجتمع ثقافة متميزة خاصة به. كذلك فإن هناك داخل كل مجتمع ثقافات فرعية لا تتطابق تمام التطابق مع الثقافة الكلية للمجتمع. أكثر من هذا فإننا قد نجد أنه داخل كل إقليم تتميز كل جماعة محلية بملامح ثقافية متميزة. ولكن بالرغم من التفرع الثقافى للمجتمعات الإنسانية فهناك كثيراً من أوجه التشابه بين ثقافات الشعوب التى قد تعيش على مسافات بعيدة بعضها عن بعض، خاصة فيما يتعلق بميادين الكتابة وطرق التقويم والعمارة ... إلخ[1].

إن المعالجة الأساسية للثقافة فى كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع تصل إلى درجة من التشابه تجعل من الحتم فى النهاية أن تصل إلى نظرية متشابهة. إن لم تكن واحدة. فلقد تبنى علماء الأنثروبولوجيا مفهوم الثقافة بعد أن ثبت أنه أداة هامة ومفيدة للتحليل والتفسير. وتركز الأنثروبولوجيا اهتمامها على المشكلات العامة والكلية وخاصة خلال مفهوم الثقافة فعالم الأنثروبولوجيا يعطى اهتماماً لبناء الثقافة، ويحاول إدراك علاقة التفاعل بين جوانب الثقافة والنظم الأخرى. كذلك ساهمت الأنثروبولوجيا من خلال دراستها للثقافة بإمدادنا بنظرة موضوعية فى آن واحد. فمن خلال الدراسات المتنوعة عن الثقافات المختلفة، والتى قد تختلف عن الثقافات الغربية الأخرى، أصبح من الممكن رؤية الجوانب غير العقلية فى الثقافات الغربية. كذلك بات واضحاً، أن هذه الأنماط السلوكية لا تعد أقل تقدماً من الأنماط الثقافية الغربية، بل ينظر إليها على أنها صوراً بديلة لمشكلات إنسانية عامة. فهى - أى الأنماط السلوكية الخاصة بالثقافة - استجابات لا مفر منها من التأثير الثقافى فى الأفراد.

---

(١) على عبد الرازق الجلبى، مرجع سابق، ص.ص ١١١ - ١١٣.

ب ـ علم الاجتماع والثقافة :

وإذا كانت الأنثروبولوجيا تنظر إلى الثقافة على أنها أساليب الحياة فى كل المجتمعات البسيطة منها والمعقدة، فإن علم الاجتماع يرى أن الإنسان كائن اجتماعى ولهذا فهو فى كل مكان وفى كل زمان يعيش حياته فى اتصالات مباشرة وغير مباشرة مع أقرانه، ولا يمكن للإنسان أن يعيش دون الاعتماد على الآخرين.

هذا كله يبين حقيقة أساسية مؤداها، أن أساس الحياة الاجتماعية هو التفاعل بين الأفراد حول ما هو شائع أو ما هو متشابه حتى مع المصالح المتعارضة. وما يفعله الفرد، أعنى الأدوار التى يلعبها بالنسبة للآخرين، تختلف وتتنوع بشدة حسب الموقف الاجتماعى والأدوار وتوقعاتها. فسلوك الأب ـ على سبيل المثال ـ فى العمل يختلف عن سلوكه مع أسرته، كذلك فإن سلوك المرأة التى هى عضوة فى نادى رياضى وتلعب دوراً بارزاً (رئيساً مثلاً) ليس لها علاقة بوظيفتها كأم وكزوجة فى أسرة.

ومن المعروف أن كل جماعة فى كل قطاعات المجتمع، تحاول وضع الإطار الفكرى والسلوكى لأعضائها، وغالباً ما يتخذ شكل القوانين واللوائح والعرف، ومن خلال هذا الإطار أو النظام ينظر إلينا على أننا أشخاص فى ثقافة أو جماعة معينة. وبكلمات أخرى، فإن كل شكل من أشكال التفاعل الاجتماعى يعبر عن طرق مقبولة من السلوك، وهذه الطرق العامة فى المجتمع تسمى " ثقافة "[1].

(١) على عبد الرازق الجلبى، مرجع سابق، ص ص ١١٥ ـ ١١٧.

الفصل الثانى
الثقافة والشخصية
بين الطرح القديم والدعاوى المعاصرة

تمهيـــد

أولاً - جدلية المجتمع والثقافة والشخصية بـين الـرؤى الكلاسـيكية والمعاصرة.

ثانياً - مفهـوم الشخصـية وطبيعتهـا فـى الاتجاهـات «السـيكو- سوسيولوجية».

ثالثاً - المدرسة الاجتماعية والشخصية.

تمهيــــد :

لاشك أن الشخصية تشغل اهتمام علوم إنسانية واجتماعية كثيرة حيث يهتم بدراستها علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم القانون وعلم السياسة والجغرافيا والتاريخ وغير ذلك، وذلك الأمر يرجع لأهمية دراسة الشخصية وضرورة سبر أغوارها لمعرفة كنهها والإحاطة بخصائصها ومقوماتها ومشاكلها وما يؤثر فيها خاصة وأنها مثلت جوهر الجدل الشائر بين الباحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس قديماً وحديثاً. حيث اعتبرها علماء النفس متغيراً مستقلاً تتغير على أساسه الثقافة والمجتمع، بينما اعتبرها علماء الأنثروبولوجيا متغيراً تابعاً للتغيرات الثقافية، بينما أعطى علماء الاجتماع الأولوية للمجتمع الذى تتغير وفقاً لتغيره الثقافة، ثم الشخصية، وأغفلوا أهمية دراستها لفترات طويلة، حتى انتبه لأهميتها الباحثين المحدثين والمعاصرين، خاصة مع تطور فرع علم النفس الاجتماعى الذى أولى أهمية خاصة لدراسة علاقة المجتمع والثقافة والشخصية.

وسنحاول فى هذا الفصل أن نعرض لآراء أصحاب بعض النظريات النفسية والاجتماعية فى الشخصية ماهيتها وبناءها. ونقرر فى البداية أن هدفنا فى هذا الفصل ليس مسح جميع نظريات الشخصية وعرضها، بل عرض بعض الاتجاهات الهامة التى أسهمت فى بحث موضوع الشخصية وبنائها وإن اختلفت فى زوايا النظر إلى الموضوع.

ومن ثم فسنحاول أن نعرض باختصار لكيفية تناول الاتجاه النفسى للشخصية ماهيتها وبنائها، والانتقادات التى وجهت إليه، لننتقل من ذلك إلى تناول الاتجاه الاجتماعى التقليدى والانتقادات التى وجهت إليه. لنصل فى النهاية إلى الاتجاه الاجتماعى المعاصر الذى حاول الجمع بين الاتجاهين السابقين للتقليل من سلبيات كل منهما قدر الإمكان.

أولاً ـ جدلية المجتمع والثقافة والشخصية بين الرؤى الكلاسيكية والمعاصرة:

لقد شكلت علاقة المجتمع والثقافة والشخصية قضية جدلية صاغت جوهر دراسة الشخصية، واهتم بها علماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثروبولوجيا على حد سواء، فعلماء الاجتماع نظروا للمجتمع كإطار مرجعى أساسى لتشكيل

وصياغة وتغيير الشخصية، بينما نظر الأنثروبولوجيون للثقافة كمكون أساسي لعلاقة المجتمع والشخصية، في حين نظر علماء النفس للشخصية في حد ذاتها كبناء أساسي واهتموا بدراسة وتحليل بنائها وتطورها كأساس تحليلي يصاغ في ضوئه أي أثر للثقافة والمجتمع كروافد تصب في الشخصية ليس إلا.

ومن ثم فإن كلمة الشخصية Personality تعد صيغة منظمة نسبياً لنماذج السلوك والاتجاهات والمعتقدات والقيم النمطية المميزة لشخص معين، والتي يعترف بها هو والآخرين. وتعتبر الشخصية محصلة الخبرات الفردية في بيئة ثقافية معينة ومن خلال تفاعل اجتماعي متميز، ولهذا نحدد بناء الشخصية للفرد عن طريق ملاحظة نماذج سلوكه العام وطريقة تفكيره، ومشاعره[1]، كالتعاون أو الصراع أو ما تمتلئ به نفسه من مخاوف ورغبات، وما يتسم به من صفات اجتماعية وخلقية[2].

كما يرى " بارسونز " أن الشخصية هي تلك العناصر المكونة لها في المجتمع، والمقصود هنا الشخصية العادية وليست الفردية. وقد أكد بارسونز أن عملية التنشئة الاجتماعية هي العملية التي يكسب بها المرء في طفولته عناصر الشخصية الأساسية.

ولقد أوضح بارسونز أن الطابع الاجتماعي للشخصية الأساسية توضح دعائمه في الطفولة الأولى، فليست العناصر التي تكون الشخصية الأساسية عناصر فطرية بل هي عناصر اجتماعية.

غير أن " أرنولد جرين " يرى أن الإنسان لا يولد شخصاً بل أنه يولد مزوداً بإمكانيات يمكن أن تجعله كذلك فالإنسان شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التي تؤثر في كيانه التشريحي والفسيولوجي والعصبي، ولهذا يرى أن الشخصية ليست مجرد القيم والسمات بل أن تعريفها يتضمن صفة هامة فيها

---

(١) محمد أحمد بيومي، المجتمع والثقافة والشخصية " دراسة في علم الاجتماع الثقافي "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ١٣٨.

(٢) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة التاسعة، ١٩٧٣، ص ٣٧٩.

وهى التنظيم الدينامي، لأن الشخصية تتخذ فى كثير من الأحيان طابع المرونة الذى بدونه قد تصبح الشخصية عاملاً معوقاً فى النمو والانتماء إلى جماعات متعددة فى المجتمع.

أما " لندبرج " فيرى أن الشخصية تشير إلى العادات والاتجاهات والسمات الاجتماعية الأخرى التى تميز سلوك فرد معين، ولذلك تدل الشخصية على أنساق السلوك التى تكسب من خلال عمليات التعلم والتغلغل الاجتماعى هذا ويكتسب الفرد الشخصية كنتيجة لمشاركته فى حياة الجماعة فكل طفل يولد فى بيئة اجتماعية تؤثر فيه منذ البداية كما يؤثر فيه الضوء والهواء، فالطفل يستجيب منذ اللحظة الأولى للبيئة الطبيعية والاجتماعية المحيطة به.

غير أن " سوروكين " له رأى مختلف ـ فهو يرى أن للوراثة البيولوجية أهمية لا يمكن إنكارها فى تحديد معنى الشخصية ولكنه يرى أن للجانب الاجتماعى والثقافى دور هام فى بنائها ومن هنا يؤكد على الاتصال المتبادل بين الفرد[1] والثقافة والمجتمع، فالفرد يمتص عالمه الثقافى والاجتماعى ويتمثله وينمو على تربيته، والثقافة مرآه أعضائها وما يقيمونه من تنظيمات اجتماعية، اما البناء الاجتماعى فإنه يعكس مكوناته على الأفراد وأنماط ثقافاتهم.

كل هذه الرؤى السابقة رغم أنها تندرج تحت الرؤى السيكولوجية إلا أننا نجدها تتطرق فى كثير من جوانبها إلى الجانب السوسيولوجى أيضاً. وذلك لأن الشخصية كموضوع من أهم اهتمامات كلا العلمين.

والرؤى السوسيولوجية لذلك لا تختلف كثيراً عن السيكولوجية ونضرب على ذلك مثال بوجهة نظر " بيسانز " حيث يرى أنها " تنظيم يقوم على عادات الشخص وسماته وتنبثق من خلال العوامل البيولوجية والاجتماعية والثقافية ".

واضح أن الرأى الأخير يشابه إلى حد كبير رؤية سوروكن مثلاً، لذلك نقول أن هناك صعوبات تواجه الباحث فى مجال علم النفس والاجتماع عند محاولته دراسة وتحليل الشخصية، ذلك لأن الدوافع الأساسية التى تحرك الشخصية

---

(١) أحمد عزت راجح، مرجع سابق، ص ص ١٤١، ١٤٢.

دوافع عديدة منها ما هو شعورى ومنها ما هو لا شعورى ومنها ما هو اجتماعى ومنها ما هو لا اجتماعى، فالشخصية الإنسانية إذن شخصية من الصعب تعريفها. ومن الأصعب أن يقوم علم واحد بدراستها وتحليلها[1].

ثانياً ـ مفهوم الشخصية وطبيعتها فى الاتجاهين «السيكوسوسيولوجية»:

تبين لنا الرؤى السابقة أن الشخصية مثل جميع الظواهر الإنسانية الأخرى موضع خلاف المشتغلين بالعلوم الإنسانية، وأنها صارت موضع بحث اتجاهين متعارضين، واتجاه ثالث توفيقى الاتجاهان الأولان ينظر كل منهما إلى الشخصية من اتجاه واحد مغلق، ويرفض الاتجاه الآخر. فالاتجاه النفسى يعتمد فى دراساته على التفسير الذاتى البحت للشخصية، وترتكز دراساته على العمليات النفسية التى تحدث داخل الشخصية[2]. ودور المجتمع فى هذه الدراسات لا أهمية له، أما الاتجاه الاجتماعى التقليدى فقد أغفل دور الفرد وأعتمده فى تفسيره للشخصية على العوامل الاجتماعية البحتة. ويبدو من أن كلا الاتجاهين قد أخفق فى تفسير الشخصية الإنسانية تفسيراً موضوعياً.

ومن ثم أدى عجز الاتجاهين النفسى والاجتماعى عن تفسير الشخصية إلى قيام إتجاه جديد فى علم الاجتماع المعاصر، يؤكد أن الدراسات الإجتماعية تبدو عقيمة أو قاصرة إذا لم تعتمد على نتائج النظرية النفسية، لأن هذا الاعتماد يساعد على فهم وإثراء المحاولات التى تبذل لفهم الإنسان والسلوك الإنسانى.

ويتزعم هذا الإتجاه " تالكوت بارسونز " وتلاميذه، ويحاول هذا الاتجاه أن يكسر الحواجز المصطنعة بين علم النفس وعلم الاجتماع وان يؤكد التفاعل بين البناء الاجتماعى والشخصية حتى يفهم الإنسان فهماً جديداً. ومن ثم فقد أعلن أنصار هذا الاتجاه ميلاداً جديداً لعلم الاجتماع، وأقاموا دراسات فى الشخصية تؤكد أهمية تلاحم العناصر الاجتماعية والنفسية فى تكوين الشخصية، وأهمية الترابط بين النسق الاجتماعى والشخصية والثقافة فى تحديد السلوك.

---

(١) أحمد عزت راجح، مرجع سابق، ص ص ١٤٢، ١٤٣.

(٢) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٢.

والآن بعد أن عرضنا بإيجاز للاتجاهات التقليدية والحديثة والمعاصرة لجدلية العلاقة بين المجتمع والثقافة والشخصية، نعود فنعرض في شئ من التفصيل للاتجاهات الأساسية لبعض مدارس التحليل النفسي وبعض المدارس الاجتماعية في موضوع الشخصية وبنائها، إذ يجمع هذه المدارس مجموعة من المفاهيم المشتركة كذلك تعكس هذه المدارس مجموعة من الخلافات التي تفيد مناقشتها في إقامة علم جديد للإنسان وإزدياد التفاعل والتداخل بين علم النفس والاجتماع، وتأكيد الرابطة العضوية بين البناء الاجتماعي والشخصية[1] بل والثقافة أيضاً.

* كيفية تناول الاتجاه النفسي لطبيعة الشخصية وبنائها :

١ ـ علم النفس التحليلي :

(أ) سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٦) :

يرى فرويد أن البحث عن السعادة والحصول عليها وتخفيف الآلام هو الهدف من السلوك الإنساني، وهو كل ما يتطلبه الإنسان من الحياة، وأن إشباع الغرائز هو السعادة، وهذه الغرائز ميل فطرى للكائن الحى تدفعه إلى تكرار الأحداث البدائية المتوارثة من العصر قبل الحضارى وأن مبدأ اللذة هو المبدأ الذى يسيطر على عمليات الجهاز النفسى منذ الميلاد، ولكن الحياة النفسية ليست متصلة، فالإنسان لا يستطيع دائماً إشباع حاجاته فى ها العالم، كما أن لاحياة مليئة بالآلام والتوترات النفسية وضروب الصراعات المتعددة، ويصنف فرويد أسباب الصراعات إلى ثلاثة أنواع من الأسباب. أولها أسباب من الجسد، وثانيها أسباب خارجية فى العالم الخارجى، وثالثها أسباب ترجع إلى علاقات المرء مع الآخرين، ويرى فرويد أن النوع الثالث منها ما هو أشدها فاعلية فى الحرمان من السعادة.

وقد اكتشف فرويد أن سيادة الشعور على السلوك البشرى وأفعال الإنسان وما يصدر عنه من انفعالات وأحاسيس، سيادة محدودة، وأن الحوافز البدائية والشريرة للجنس البشرى لم تختفى من الإنسان، بل استمرت فى وجودها، ثم استقرت فى اللاشعور فى صورة مكبوتة، وقد أعلى فرويد من قيمة

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٢٤، ٢٥.

هذا اللاشعور، ومدى سيطرته على تصرفات المرء وسلوكه. وأشار إلى أن هذه الحوافز اللاشعورية تتحين الفرص لتظهر جلية وتلعب دورها فى تحديد السلوك ومن ثم فقد تحدث هذه العمليات النفسية دون أن يشعر بها المرء أو يسيطر عليها. ورأى فرويد أن الغرائز هى منبع الطاقة الوحيدة لكل سلوك إنساني، وهى الدافع المستتر وراء أوجه النشاط الإنسانى المتباين، وقد بين فرويد أن حجر الزاوية فى التحليل النفسى هو هذا المحتوى اللاشعورى، إذ أنه يلعب دوراً حاسماً فى اتجاهات الملاحظة أثناء عملية التحليل، لأنه حب الدوافع والسلوك، وأن الهدف من التحليل هو إعادة التوازن النفسى للفرد وتحقيق سيادة العمليات الأولية فى هذا الجانب من النفس الذى عجزت فيه الحيل النفسية عن ممارسة نشاطها[1].

ومن الاكتشافات الفرويدية الهامة اللبيدو، الذى يكمن فى اللاشعور، وكلمة اللبيدو إصطلاح فرويدى يدل على الطاقة النفسية المستمدة من الغرائز البيولوجية الأولية، وتضم هذه الطاقة كافة الغرائز التىتنطوى تحت كلمة حب وتهدف هذه الطاقة إلى تحقيق السعادة، واستقرار الحياة الجنسية وربط الفرد بالجماعات المختلفة، ولا يقصد فرويد بالجنس عملية الاتصال الجنسى بين الرجل والمرأة بل يقصد العاطفة المتبادلة. وتساعد الطاقة اللبيدية غرائز الحياة على أداء وظائفها، واللبيدو عند فرويد جزء من السهو ويبحث عن إشباعاته فى النشاط الجنسى وهو عامل هام فى تكوين النشاط النفسى الشخصى والرغبة اللبيدية هى القوة الدافعة للإنسان لتخليد نفسه. ويكشف لنا إهتمام فرويد بتأكيد قيمة اللبيدو عن مدى تأثره بالاتجاه البيولوجى فى تفسير سلوك الإنسان، ومحاولة ربط الظواهر النفسية والسلوكية عند الإنسان بالعمليات البيولوجية[2].

ومن ثم فلقد لعبت الغرائز دوراً هاماً فى نظرية فرويد، وقد ميز أول الأمر نوعين من الغرائز الجنسية Sexual instincts وغرائز الذات Ego instincts فالدوافع التى تعمل على حماية الذات وبقائها إنما هى نتيجة لما سماها بغرائز الذات. وقد عدل فرويد فيما بعد رأيه فى هذه الغرائز وحددها بنوعين يختلفان بعضهما

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٢٥، ٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٦، ٢٧.

عن البعض تماماً، هما الغرائز الجنسية بالمعنى الواسع لكلمة Eros الحب، والغرائز الاعتدائية التي ترمى إلى التخريب[1].

ولقد حاول " فرويد " فى بداية أعماله أن يفسر الفرد منعزلاً عن الجماعة، واعتبر الكائن العضوى تنظيماً معقداً للطاقة، لكنه عدل عن النظرة الذاتية البحتة فى كتابه الأخير " علم النفس الجماعى وتحليل الأنا " وكذلك أبحاثه عن التوتم والحضارة، وحاول أن يفسر السلوك الإنسانى بالرجوع إلى الجماعة وأن يظهر تأثير الجماعة والحضارة على الشخصية وتطوير سلوكها، لكنه أهتم بدورها فى النهى والتحريم، ولم يهتم بدورهما التنظيمى البناء[2].

وبعد أن عرضنا الإطار العام لنظرية فرويد فى التحليل النفسى، نعرض الآن رأى فرويد فى بناء الشخصية. وأول ما نجد فى هذا الصدد رفض فرويد للإصطلاح الفلسفى عن الذات، باعتباره العنصر المكون للشخصية. وقدم تفسيراً جديداً كل الجدة فى بناء الشخصية[3]. حيث ذهب إلى أن الشخصية تتكون من ثلاثة نظم أساسية: الهو Id، والأنا Ego، والأنا الأعلى Super-Ego، وبالرغم من أن كل جزء من هذه الأجزاء للشخصية الكلية له وظائفه وخصائصه ومكوناته ومبادئه التى يعمل وفقها وديناميات وميكانيزماته، فإنها جميعاً تتفاعل معاً تفاعلاً وثيقاً، بحيث يصعب إن لم يكن مستحيلاً فصل تأثير كل منها، ووزن إسهامه النسبى فى سلوك الإنسان، إن السلوك يكون دائماً ـ فى الغالب ـ محصلة تفاعل بين هذه النظم الثلاثة، ونادراً ما يعمل أحد هذه النظم بمفرده دون النظامين الآخرين[4].

■ **بناء الشخصية عند فرويد :**

لقد قسم فرويد بناء الشخصية إلى الهو والأنا والأنا الأعلى، ورأى أن هذه العناصر الثلاثة مناطق نفسية، وأن العلاقة بينها علاقة آلية، وليست علاقة تفاعل،

---

(١) سعد جلال، المرجع فى علم النفس، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٢٦.
(٢) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ٢٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.
(٤) كالفين هول، جاردنر ليندزى، نظريات الشخصية، ترجمة د. أحمد فرج وآخرون، دار الشايع للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٨، ص٥٣.

فهي أنساق منفصلة ضرورية لأداء الشخصية لسلوكها ونشاطها. يمكن لنا القول أن الهو عند فرويد يعبر عن المضمون البيولوجي للشخصية، ويعبر الأنا عن المضمون الإدراكي، كما يؤكد الأنا الأعلى المضمون الاجتماعي. وقد أكد فرويد في أكثر من جانب أن نمو تكوين الأنا والأنا الأعلى ليسا وليدى الميراث البيولوجي، فعندما نولد لا نملك إلا الهو، ويتكون الأنا والأنا الأعلى بنمو الفرد. ويعتمد تكوينهما على ما يكتسبه الطفل أثناء تجاربه من البيئة التي حوله وعلاقاته بالآخرين. ومن ثم فإن مكان الأنا الأعلى كجزء من بناء الشخصية يجب أن يدرك داخل إطار ثقافة المجتمع. كلك أكد فرويد أن عمليتي النمو الفردى والنمو الثقافي يتعارضان، ويتبادلان الخضوع أحدهما للآخر. إ أن الفرد في سعيه لإشباع حاجاته في علاقاته بالبيئة والآخرين يتنازعه إتجاهين، إتجاه يبغى سعادته للشخصية وإتجاه آخر يدفعه إلى الإرتباط مع المجموعة الإنسانية. ولا ريب أن فرويد رغم إدعاء الكثيرين بأنه تغافل عن أهمية العناصر الاجتماعية في تشكيل جميع العناصر المكونة لبناء الشخصية، قد أكد ظاهرة اجتماعية هامة هي الأخلاق. وإذا كان قد وصم الهو، وهو الجانب اللاشعورى، بأنه ينزع إلى إشباع مطالب الغرائز الجنسية الطفلية، فإن الأنا الأعلى يناضل في سبيل تحقيق الأخلاق التي[1] يرضى عنها عالم الواقع، بل وإفراطه على تحقيق الخلاق وصرامته في ذلك. وهذا المفهوم رغم قصوره يعتبر أحد الخطوات الأساسية التي تساعد على تأكيد التفاعل بين البناء الاجتماعي والشخصية[2].

■ النقد الذى وجه لفرويد :

لم تتعرض نظرية للنقد الثاقب، والمرير، كما تعرض التحليل النفسي، فمن كل جانب وفي كل مضمار يمكن تصوره تعرض فرويد وتعرضت نظريته للهجوم والنقد والسخرية والتجريح[3].

فلقد أثارت أفكار فرويد كثيراً من النقد ومثال ذلك ما أثارته آراؤه عن اللاشعور والليبدو من إعتراضات عند الاجتماعيين والنفسيين، ويذكر " ألكس إنكلز " من علماء الاجتماع المعاصرين للتفسير الفرويدى للاشعور أن التفسير

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٣٨، ٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٨، ٣٩.
(٣) كالفين هول، جاردنير ليندزى، نظريات الشخصية، مرجع سابق، ص ٩٤.

الفرويدى يعلمنا أن فكرنا عاجز وقاصر، فهو أداة وألعوبة تخضع لسيطرة حوافزنا وعواطفنا. أما " تشارلز كولى " فيرى أن تأكيد فرويد على الغرائز اللبيدية لتفسير السلوك أدى إلى " عجز فرويد عن معرفة التطور الاجتماعى للفكر، بل إن هذه النظرة إلى الغرائز اللبيدية أدت بفرويد إلى إقامة الهوة الفاصلة بين العوامل الوراثية والبيئة الاجتماعية. فالتفسير اللبيدى مجرد لافتة أو فرض نظرى بحت لا حقيقة واقعة تفسر لنا السلوك وأسبابه، ولذا فإن كولى يرفض هذا التصور الفرويدى لغموضه. كذلك يرفض الماركسيون ويؤكدون أن الدوافع إلى السلوك ليست دوافع جنسية بل هى دوافع إقتصادية تعبر عن إرادة الإنسان. ويرى هذا الإتجاه أن اللبيدو طبع السلوك الإنسانى باللامعقولية، وليس إنساناً واعياً قادراً على الفعل والحركة، ومن ثم يصعب علينا أن نبذل الجهد للتأثير عليه، وعلى العلاقات الاجتماعية لتغيرها، وأن نمنع الحرب والدمار.

ولم يقتصر الاعتراض على اللبيدو على الاجتماعيين وحدهم، بل وقف إريك فروم موقفاً مضاداً لفرويد وأنكر أن يكون اللبيدو هو القوة الدافعة للإنسان، والقوة الرئيسية التى تحرك العواطف الإنسانية والرغبات، فالشرط الحاسم لوجود الإنسان هو إنسانيته بمعناها الشامل[١].

وكذلك يواجه " فرويد " نمط آخر من النقد يهاجم النظرية ذاتها، ويقول أن النظرية فى الحقيقة نظرية " سيئة لأن الكثير من أجزائها لا يترتب عليه نتائج تجريبية، كما أنه لا يمكن أن يجعل نتائج تجريبية تترتب عليها[٢]. ولكن مهما تكن الانتقادات التى وجهت إلى نظرية " فرويد " فإليه يرجع الفضل فى بيان أهمية الدوافع اللاشعورية والكبت والصراع[٣].

(ب) إريك فروم (١٩٠٠ -) :

لاشك أن " فرويد " كصاحب نظرية متكاملة لها مكانة كبيرة فى العلوم الإنسانية، ظهر له أتباع إقتفوا خطواته، وإن أضافوا لها تعيدلات، وطوروا فيها،

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٢٩، ٣٠.

(٢) كالفين هول، جاردنير ليندزي، نظريات الشخصية، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٤٣ - ٤٥.

وأبانوا أثر العوامل الاجتماعية فى الحياة النفسية. وفى هذا المجال نجد " إيريك فروم " الذى ذهب إلى أن التحليل النفسى لا يجب أن يقتصر على دراسة العمليات اللاشعورية، بل يجب أن يهتم بالحقيقة الإنسانية وأن يضعها فى المكانة الأولى، وأن يبحث عنها فيما وراء الدين والأنساق الرمزية الأخرى. ولا يجب أن يحصر دراساته فى الإنسان المريض، بل يجب أن يهتم بدراسة الإنسان المفكر المحب للحقيقة، وأن يهتم بدراسة الظواهر الإنسانية مثل الحب والفكر والضمير والعمل والقيم.

وقد قدم فروم إتجاهاً جديداً فى التحليل النفسى عندما أنكر التفسير الفرويدى الغريزى للسلوك، وأكد أهمية التغيرات الاجتماعية فى تكوين الشخصية وتحديد السلوك الإنسانى وبين أن شخصية الفرد محصلة متراكبة لتفاعل العوامل الفطرية للفرد وتجارب الطفولة فى مجتمع الأسرة والتجارب المتأخرة فى الجماعة.

ويتميز " فروم " عن مؤسس مدرسة التحليل النفسى، بأنه لم يهتم بالعمليات النفسية اللاشعورية والدوافع الجنسية، ولكنه إنطلق إلى وجهة نظر جديدة تهدف إلى تفسير الإنسان ومشكلاته فى المجتمع الحديث، وأشار إلى أن المشكلات التى يعانى منها الإنسان فى المجتمع تنبع من تصور الإنسان لمعنى الحرية. فالإنسان لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية يبحث عن معنى الحياة فى صورة الإنتماء إلى الآخرين، لكن زيادة إنتمائه إلى الجماعة تولد لديه نتيجة عكسية وتجعله يفقد حريته، ويشعر بأنه أصبح مجرد آلة، ومن ثم فأسباب التوترات النفسية شعور الإنسان بالوحدة، وعدم إهتمام الآخرين به، رغم إنغماسه فى المجتمع(١).

فليس هناك من شك فى أن السيكولوجى الوحيد الذى استطاع أن يستخدم النظرية النقدية للمجتمع، والذى كان عضو " مدرسة فرانكفورت "، الفرويدى، وعضو فريق هوركهايمر الذى حمل على عاتقه مهمة فهم ودمج أعمال فرويد فى النظرية النقدية للمجتمع، كان هو " إريك فروم Erich Fromm "(٢).

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) Philslater, Origin and Significance of the Frankfurt School, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, P. 95.

ومن ثم فلقد رأى فروم على نقيض فرويد وبتأثير النظرية الماركسية، أن الجزء الأكبر من صراع الإنسان في هذا العالم لا يمكن تفسيره بقوى غريزية. فالنشاط الإنساني لا يقتصر على إشباع الحاجات إلى الطعام والشراب والجنس، بل الإنسان في رأيه عندما يشبع هذه الحاجات يبدأ في النضال سعياً وراء السلطة أو الحب أو الدمار. ويخاطر الإنسان بحياته لأسباب دينية أو سياسية أو لنزعات إنسانية بحته، أو في سبيل مبادئ عامة، أو في سبيل تحقيق مثل عليا معينة، فالنضال في سبيل تحقيق مثل عليا، وغايات سامية هو ما يتميز به الإنسان.

وقد بين فروم في كتابه " الخوف من الحزية " اتجاهه نحو تفسير الإنسان بعوامل اجتماعية واقتصادية. ويرى أن قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يحددان شخصيات الأفراد وطبيعة الأخلاق، وأنماط السلوك وأهدافه، كما أن تغير النظام الاجتماعي والاقتصادي يؤدي إلى تغير الطباع الاجتماعية للأفراد وسماتهم[1]. ولقد أشار فروم أنه عندما يتغير في المجتمع أي جانب هام كما حدث عندما تحول الإقطاع إلى الرأسمالية أو عندما حل نظام المصانع محل الحرف الفردية، فإن مثل هذا التغير يحتمل أن يؤدي إلى إضطراب في الطباع الإجتماعية للناس فلا يصبح التكوين القديم للطباع مناسباً للمجتمع الجديد مما يزيد من شعور الإنسان بالإغتراب واليأس. فقد فصل عن الروابط التقليدية، ولذلك فهو يحس بالضياع إلى أن يستطيع تكوين جذور وروابط جديدة. وأثناء هذه الفترات الانتقالية يصبح ضحية لجميع أنواع المزاعم والإدعاءات التي تهيئ له ملاذاً من الشعور بالوحدة[2]. ويرد فروم إرتباط تغير بناء الشخصية بتغير المجتمع إلى أن بناء الشخصية لم يعد منسجماً مع المجتمع الجديد، ومن ثم ينشأ في المجتمع شعور بالتباعد والإخفاق، وأصبح لزاماً تكيف شخصيات الأفراد من البناء المتغير، وخلق شخصيات جديدة[3].

وللشخصية عند فروم مظهران. الأول: الشخصية الفردية هي مجموعة العوامل البيولوجية الفطرية التي تأثرت بالتربية الأسرية والسمات التي ترتبط

(١) كالفين هول، جاردنير ليندزى، نظريات الشخصية، مرجع سابق، ص ١٧٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦.
(٣) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي والشخصية، مرجع سابق، ص ٤٦.

بالشكل الخاص لبناء شخصية الفرد. والمظهر الآخر: الشخصية الاجتماعية وهى الشخصية المشتركة بين أفراد المجتمع كله، وهى تعبير عن تأثير المجتمع على الشخص، وأيضاً تأثير الثقافة، من أجل تحقيق التوافق، وهى تتكون من مجموعة من السمات المتفق عليها والمقبولة اجتماعياً.

ويبين لنا عرض هذه الآراء الأساسية لفروم أن الإنسان ليس مخلوقاً غريزياً، وإنما هو مخلوق يخضع لتأثير المجتمع وعملية التربية. فالتربية عامل هام فى طبع الإنسان بالمثل والمعايير الحضارية التى ترفع الإنسان من المستوى الحيوانى إلى المستوى الإنسانى.

والآن بعد أن عرضنا الإطار العام لآراء " إيريك فروم " نعرض لآرائه فى بناء الشخصية.

■ بناء الشخصية عند إيريك فروم :

قدم لنا فروم نظرية فى بناء الشخصية تعبر عن إتجاه متطور فى التحليل النفسى يمثل اتجاهاً «سوسيو - سيكولوجياً» محدثاً أدى إلى حدوث طفرة فى دراسة وتحليل الشخصية حيث رفض العناصر البنائية للشخصية الفرويدية، وقدم ثلاثة عناصر أخرى بدلاً منها هى الذات والضمير والسمات. والذات عند فروم هى أول العناصر المكونة للشخصية، وليست الذات مجرد تصور، ولكنها تنظيم نفسى له وظائف يتكون من مجموعة من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التى يقوم بها الشخص منذ طفولته[1].

وقد بين فروم أن إحساس الإنسان بالذات ينبع من التجربة مع ذاته كموضوع للتجارب والتفكير والشعور والقرارات والأحكام والإتصال. ويولد عجز الذات عن أداء هذه الوظائف الإحساس العميق بالقلق. كما يؤيد نمو الذات وقدرتها على الآداء والإنجاز أن التجارب الأسرية أصبحت ثابتة وقوية، والإنسان فى بداية حياته ليس لديه إحساس بالذات، فالذات ليست عنصراً وراثياً، بل تنشأ الذات نتيجة التجارب الاجتماعية والاقتصادية، ويدعم الإحساس بالذات أثناء

---

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٤٨، ٤٩.

عملية الإنفصال عن الروابط الأولية التى يرتبط بها الإنسان فى بداية حياته، ويحدث هذا نتيجة إحساس الفرد بالانتماء إلى الآخرين وتوافقه مع واقع الأشياء وزملائه، ومن دوره الاقتصادى والسياسى، ومن دوره كإنسان مفكر محب. وإدراك المرء لذاته عملية تتم تدريجياً، ولا يعى الإنسان بذاته وعياً كاملاً إلا عندما يفهم أن العالم الخارجى شئ منفصل ومستقل ومختلف عنه.

العنصر الثانى من عناصر تكوين الشخصية عند فروم هو الضمير. والضمير هو المستودع الرئيسى للميراث الثقافى فى تكوين الشخصية، وليس فقط مستودع للميراث الأخلاقى حسبما ارتأى فرويد. ويشبه فروم الضمير بالقائد الآمر الذى يسلمه الإنسان زمامه، فالضمير يدفع الإنسان إلى أداء سلوك معين حسب الرغبات والأغراض التى يؤمن بها الشخص أنها رغباته وأغراضه، ويدفع الضمير الشخص بغلظته وقسوة إلى أداء سلوك معين، ويمنع عنه السعادة واللذة، ويجعل من حياته تكفيراً عن بعض الرذائل. وإذا كان الأنا الأعلى الفرويدى يتكون حلاً عادلاً للمشاعر الأوديبية، ونتيجة توحد الابن مع الأب، فإن الضمير عند فروم يتكون من خلال التأثيرات الاجتماعية والثقافية، وهو خلال نشأته الأولى لا يتأثر بالأب وحده، بل يتأثر بالمبادئ الأخلاقية للأب والأم معاً. ويرى فروم أن جانباً من ضمير الشخص يتكون بتأثير الأم، بينما ينشأ الجانب الاخر يتأثر بالأب. والضمير الشخصى فى بدايته هو مزيج من التفاعل بين تأثيرات الأب والأم وتجاب الطفولة مع الآخرين. لكن تطور الإنسان ونضجه يحررانه من تأثيرات السلطة الوالدية، ويصير كل فرد منا أباً وأماً لنفسه، إذ لا يظل ضمير الشخص[1] أسير ضمير والديه، فنمو الشخصية يدفع بضمير الفرد إلى الإستغلال عن التأثيرات الوالدية، ويصبح ضمير الشخص من صنعه وحده ومحصلة تجاربة.

والعنصر الثالث من عناصر بناء الشخصية هو السمات، وهذه السمات هى القوة الخلاقة فى المجتمع، وهى التى تطبع الذات بالطابع الاجتماعى. وهذه السمات هى العناصر الاجتماعية فى تكوين الشخصية وهى تختلف حسب نوع العمل الذى يؤديه الشخص وكذلك حسب نظام الحكم السياسى والتركيب

---

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص.ص ٤٩ - ٥٢.

الطبقي للمجتمع والوضع الطبقي للفرد. وليست هذه السمات فطرية او ثابتة. ويؤكد أن تحليلنا لأية فكرة جديدة عبر عنها كاتب أو مفكر أو مبدع، يكشف لنا أن سمات شخصية الكاتب هى التى دعت إلى فكرة الإبداع والخلق وإصدار الحكم. ومن ثم فأفكار الشخص لها قالب نفسى، وفى الوقت نفسه تعبر عن روح الثقافة إلى الحد الذى تستجيب فيه للحاجات الإنسانية. وكل مجتمع له عناصر خاصة تتداخل فى تكوين الشخصية، وله سلوك يهدف إلى إشباع للحاجات، ومن ثم فالشخصية محصلة قوة نفسية اجتماعية بيولوجية. بيد أن البناء البيولوجى يظل كما هو حتى تتغير الضغوط الاجتماعية وتتحقق عملية الإشباع، ويؤكد فروم أن كل ما يفكر فيه الناس أو يشعرون به، له جذوره فى شخصيتهم، فالشكل العام لحياتهم العملية يشكل الشخصية وبمعنى آخر فالأبنية الاجتماعية والاقتصادية تكون سمات شخصية أعضاء المجتمع[1].

وبناء على ما تقدم، يعد الدور الذى قام به " إريك فروم Erich Fromm " فى دراسته للشخصية من أحسن الأمثلة المعروفة فى هذا المجال، حيث كان فروم أول من طور مفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character، ولقد كان مدخله مشابهاً إلى حد كبير لمدخل " ريشمان Riesman " الى يدين بالفضل لفروم كطبيب نفسى ممارس، وعلى أية حال فقد اهتم " فروم " إهتماماً خاص بعلم الوراثة، وبطبيعة المراحل التطورية لنمط الشخصية الاجتماعية[2].

وهكذا أتى مصطلحه ليشير إلى اللاشعور والبناء الحافظ الذى يطبع الأفراد الذين ينشأون فى نفس البيئات أو بيئات متشابهة، وفى هذه النقطة كان فروم أقرب لكاردنير Kardiner منه لريشمان Riesman. ولكنه اختلف كثيراً عنهما نتيجة لطبيعة مهمته، فلقد إهتم بالنازية التى ظهرت وتطورت فى ظل نمط خاص من الحركات السياسية وفى ظل نظام حكومى خاص فى مجتمع حديث على درجة عالية من التمايز، ومن ثم هناك حاجة ملحة تدفعه إلى الاستعانة بالتحليل النفسى[3].

---

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٥٢، ٥٣.

(٢) Zevdi Barbu, Society, Culture and Personality, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

(٣) Ibid, P. 164.

ويكشف لنا إتجاه فروم فى تفسير الإنسان، وتفسير علاقاته بالجماعات والدوافع إلى العمل وتحديد قيمة الإنسان أمام الآخرين وأمام نفسه بكمية العمل، تأثره بالنظرية الماركسية فى تفسير سلوك الإنسان، كما يتبين لنا من عرض آراء فروم أنه اهتم كعالم فى التحليل النفسى بالتغير الاجتماعى والثقافى، وانعكس ذلك كله على عناصر الشخصية وتغيير الأفكار والاتجاهات، كما أكد أن استخدام الأساليب النفسية فى دراسة المجتمعات تساعدنا على فهم الدوافع البعيدة للسلوك، وأيضاً مشاعر الأفراد ويجعلنا ندرك العلاقة بين الجماعات بعضها وبعض. ورغم هذا فإننا نرى أن إتجاه فروم وإن أكد الطابع الاجتماعى للشخصية أقرب إلى الإتجاه النفسى وتدعيم لإتجاه علم النفس الاجتماعى.

(جـ) نقد الإتجاه النفسى فى دراسة الشخصية :

لقد أغفلت الإتجاهات النفسية على إختلافها العديد من النقاط التى حاولت أن تتلافاها، وأن تستفيد كل مدرسة منها من أخطاء من سبقوها فمثلاً نجد أن مدرسة التحليل النفسى لصاحبها فرويد قد أغفلت العديد من النقاط، ومن ثم تعرضت للنقد اللاذع.

فلقد أثارت أفكار فرويد كثيراً من النقد ومثال ذلك ما أثارته آراؤه عن اللاشعور والليبدو من إعتراضات عند الاجتماعيين والنفسيين، وينكر الكس انكلز من علماء الاجتماع المعاصرين التفسير الفرويدى للاشعور لأن التفسير الفرويدى يعلمنا أن فكرنا عاجز وقاصر، فهو آداه وألعوبة تخضع لسيطرة حوافزنا وعواطفنا[1]. أما تشارلز كولى فيرى أن تأكيد فرويد على الغرائز اللبيدية لتفسير السلوك أدى إلى عجز فرويد عن معرفة التطور الاجتماعى للفكر، بل إن هذه النظرة إلى الغرائز اللبيدية أدت بفرويد إلى إقامة الهوة الفاصلة بين العوامل الوراثية والبيئة الاجتماعية. فالتفسير اللبيدى مجرد لافتة أو فرض نظرى بحت لا حقيقة واقعة تفسر لنا السلوك وأسبابه، ولذا فإن كولى يرفض هذا التصور الفرويدى لغموضه. كذلك يرفض الماركسيون ويؤكدون أن الدوافع إلى السلوك ليست دوافع جنسية بل هى دوافع اقتصادية تعبر عن إرادة الإنسان. ويرى هذا الاتجاه

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ٢٩.

أن الليبدو وطبع السلوك الإنسانى باللامعقولية، ويصور الإنسان كما لو كان مخلوقاً يتصرف بتأثير الغرائز والحوافز اللاشعورية وليس إنساناً واعياً قادراً على الفعل والحركة، ومن ثم يصعب علينا أن نبذل الجهد للتأثير عليه، وعلى العلاقات الاجتماعية لتغيرها، وان نمتع الحرب والدمار.

ولم يقتصر الاعتراض على الليبدو على الاجتماعيين وحدهم، بل وقف إيريك فروم موقفاً مضاداً لفرويد وأنكر أن يكون الليبدو وهو القوة الدافعة للإنسان، والقوة الرئيسية التى تحرك العواطف الإنسانية والرغبات، فالشرط الحاسم لوجود الإنسان هو إنسانيته بمعناها الشامل[1].

ومن ثم فعلى الرغم من أن إيريك فروم وهو مثل الإتجاه النفسى الاجتماعى نقد بعض آراء فرويد فى الشخصية، وحاول جاهداً أن يؤلف بين الجانب النفسى والجانب الاجتماعى، وبرغم أنه له الفضل فى تطوير مصطلح الشخصية الاجتماعية Social Character إلا أن أفكاره وأفكار زملائه من أصحاب الإتجاه النفسى الاجتماعى تعرضت لإنتقادات كثيرة أيضاً.

فلقد وجه لكل من " آدلر " و " فروم " و " هورنى " نقداً لتصورهم للإنسان، وهو أن نظرياتهم ذات طابع مثالى مسرف فى تصوره للإنسان، ففى عالم مزقته حربان كبيرتان وتهدده حرب ثالثة، هذا بالإضافة إلى الأشكال الأخرى الكثيرة من العنف ومجافاة العقل التى يفصح عنها الناس، تبدو صورة الإنسان العاقل الواعى بذاته، ذات الطابع الاجتماعى، غير مناسبة وغير صادقة إلى حد بعيد[2].

ومن ثم نستطيع القول أن الإتجاهات النفسية كلها قد أغفلت نمو الشخصية بالأنساق الاجتماعية، وأن عملية النمو عملية تحول من نسق بسيط إلى نسق مركب نتيجة تراكم العناصر الاجتماعية المكونة لبناء الشخصية لاتساع مجالات التفاعل الاجتماعى، ونتيجة لتراكم العلاقات الاجتماعية التى يرتبط بها الشخص[3].

---

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٢٩، ٣٠.
(٢) كالفين هول، جاردنير ليندزى، نظريات الشخصية، مرجع سابق، ص ٢٠٦.
(٣) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ١٦٠.

كذلك فإنه رغم جهود علماء علم النفس التحليلي ومدارس علم النفس الأخرى في دراسة الشخصية القومية، فثمة إنتقادات توجه إلى جهود علماء النفس في دراسة الشخصية القومية أولها: أنه وفقاً للمعارف والمعلومات المتاحة فإن كل دراسات الشخصية القومية لم تدرس عينة ممثلة للسكان الوطنيين في أي مجتمع، ثانيها: فإن كل الدراسات المقارنة في الشخصية القومية قارنت بين مجموعات من الأفراد غير ممثلة للمجتمع الكلي، وأجريت المقارنة بين مجموعة قليلة من الخصائص قليلة الأهمية مثل الخصائص الفمية أو الاستية أو الجنسية أو تحليل ردود الأفعال على مجموعة من الاختبارات الإسقاطية لم يتأكد بعد ثباتها أو صدقها العلمي(١).

ومن ثم فلقد كانت عملية النقد الذاتي التي قام بها أصحاب مدرسة التحليل النفسي أو أصحاب الإتجاه النفسي الاجتماعي لأفكار فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسي، دافعاً لتطوير البحث والدراسة في علم النفس نحو الاستعانة بعلم الاجتماع، وهذا الذي لفت أنظار علماء الاجتماع، سواء أكانوا تقليديين أو معاصرين لدراسة الشخصية، حيث بدءوا من نقد مدرسة التحليل النفسي، جاهدين في تخليص دراسات الشخصية من الإنتقادات التي وجهت إليها، والثغرات التي وقعت فيها، وهذا ما سنلاحظه من خلال عرضنا لكيفية تناول علم الاجتماع للشخصية في الصفحات التالية.

ثالثاً - المدرسة الاجتماعية والشخصية :

يقابل المدرسة النفسية التي اتخذت الفرد محوراً لدراستها، والتي جعلت دور المجتمع ثانوياً من حيث التأثير على الفرد، يقابل هذه المدرسة النفسية، المدرسة الاجتماعية الدوركيمية التي تركزت دراستها حول المجتمع والجماعة، وبحثت الظواهر الاجتماعية في حدود وظائفها في التفاعل الاجتماعي، وسلبت الشخصية حريتها في السلوك.

وإذا كانت الشخصية موضوعاً نال اهتمام معظم علماء النفس، فإن قلة من الاجتماعيين قد عالجوها في دراساتهم ضمن النظرية الاجتماعية، فالشخصية

---

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ص ٩٥، ٩٦.

ليست موضوعاً للمعرفة تقتصر دراستها على علم النفس، لكن الاجتماعيين إهتموا بدراسة الشخصية تأكيداً لدور المجتمع الإيجابى على الفرد، إلا أن دراسة الاجتماعيين للشخصية دراسة ثانوية هامشية بالنسبة لاهتمام علماء النفس. فهم لم يفردوا لها مكاناً مستقلاً داخل النظرية الاجتماعية، كما أن الإهتمام الاجتماعى بنظرية الشخصية لا يعنى أصالة فى موضوع الشخصية عند الاجتماعيين كما هو الحال فى موضوعات أخرى مثل الظواهر الاجتماعية والعمليات الاجتماعية وجماعات المرجع، والاتصال، والحراك الاجتماعى.

وتبين لنا الدراسة التاريخية للنظريات الاجتماعية أن علم الاجتماع الدوركايمى لم يهتم بالشخصية ولم يعطها القدر الكافى من الدارسة، حتى جاء بارسونز وتلاميذه الذين أقاموا لها مكانة هامة فى النظرية الاجتماعية المعاصرة، كما أفرد لها بارسونز مجالاً فى نظرية الفعل وأكد أنها أحد الأنساق الأساسية لتحديد السلوك فى الموقف الاجتماعى، فى محاولته الناجحة لبيان الصلة العضوية بين البناء الاجتماعى والشخصية، ولتفسير طبيعة العلاقات الإنسانية والسلوك الإنسانى تفسيراً جديداً مخالفاً فى ذلك الاتجاهات التقليدية لمدارس علم النفس التحليلى ومدارس علم الاجتماع الدوركيمى. فعلم النفس يهتم بدراسة الشخصية من الداخل، أى دراسة العمليات النفسية الذاتية والعمليات العقلية، وعلى عكس ذلك نجد علم الاجتماع عند دوركايم لا يهتم بالعمليات الذاتية الشعورية أو اللاشعورية ويرى أنها موضوعات خارج نطاق العلم بل أن دوركايم فى محاولته تأكيد استقلال علم الاجتماع رفض أن يخصص لعلم النفس مكاناً لدراسة الظواهر الإنسانية الموجودة فى العالم، ومن ثم جعل بين موضوعات العلمين سداً ضخماً. ويرى دوركايم أن الجدير بالمعرفة حقاً هو " المجتمع وليس الفرد " كما أن معارفنا التى تأتينا عن طريق الشعور معارف ناقصة ومحددة، وموضوع علم الاجتماع هو الظواهر الاجتماعية التى تدرس كأشياء، بصفتها وقائع خارجية عن الأفراد. وهذه الظواهر النفسية حقيقة لا مفر منها. ويقرر دوركيم أن انتباهنا يجب أن ينصرف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية والعلاقات بينها، وخصائص هذه الظواهر، وقوانين العقل الجمعى، والعلاقات الاجتماعية داخل الجماعة والعلاقات بين الظواهر وإنعكاسها على السلوك الجمعى[1].

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٧٠، ٧١.

(١) الاتجاه التقليدى فى علم الاجتماع ودراسة الشخصية :

■ **إميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) :**

وإذا حاولنا أن نفهم موقف النظرية الاجتماعية من الشخصية، علينا أن نتراجع خطوات إلى الوراء إلى دوركايم مؤسس النظرية الاجتماعية لنعرف آرائه في الشخصية داخل إطار نظريته الاجتماعية. يرى دوركايم أن المجتمع يتكون من مجموعة من الأفراد يرتبطون سوياً ويكونون كلاً عضوياً هو المجتمع، والمجتمع حقيقة اجتماعية واقعية لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال العلاقات والترابط بين أفراده. والظواهر التى تنظم هذه العلاقات والصفات الأولية التى تتكون منها الحقيقة الاجتماعية توجد فى عقول الأفراد ويعبر عنها العقل الجمعى. فالمجتمع عند دوركايم لا يتكون إلا من مجموعة الأفراد الذين يكونونه، وهؤلاء الأفراد هم القوة النشطة فى المجتمع. بيد أن هذا المجتمع لا يتكون من خصائص الأفراد فقط، بل له الصلة المميزة عن خصائص كل فرد من أفراده، وعلى ذلك فالمجتمع وإن كان لا يتكون إلا بوجود الأفراد فإنه ليس هو مجموعة الأفراد الذين يكونونه، وإنما هو حقيقة واقعة مستقلة عن الأفراد، فإلى جانب هؤلاء الأفراد الذين يتألف منهم المجتمع توجد مجموعة ظواهر اجتماعية مثل الدين، والقانون، والأخلاق، والأسرة تشكل الحياة الاجتماعية[1]، وتلعب دوراً هاماً فى تنظيم العلاقات الاجتماعية، وهذه الظواهر الاجتماعية التى تحكم المجتمع، والتى تنبثق عن طبيعة الحياة الاجتماعية في المجتمع، توجد قبل وجود الفرد الذى يخضع لها، وتشكل له وجوداً ذاتياً داخلياً.

ومن ثم فإن المجتمع عند دوركايم هو صانع كل شئ داخله، يشكل سلوك الأعضاء حسب الظواهر الاجتماعية السائدة بما له من قوة القهر والإلزام على تحديد السلوك، وقهر الرغبات، وهو صانع التفكير، فالتفكير ليس سمة للفرد، ولكنه تعبير عن العقل الجمعى وانعكاس للحياة الاجتماعية التى يرتبط بها الفرد. كما لا يعبر السلوك داخل الجماعة عن الحالة الفردية أو الشعورية للشخص، بل يعبر سلوك الأفراد عن الميل الجماعى إلى الفعل. وإستناداً إلى هذا الرأى بين

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي والشخصية، مرجع سابق، ص ٧٢.

دوركايم أن السلوك سواء أكان سلوكاً شاذاً أو سوياً ينبع من الظروف الاجتماعية فى الجماعة. فتأثير المجتمع على الأفراد هو الواقع إلى أداء كل مظاهر السلوك السوى أو الشاذ.

ومن ثم فإن المجتمع عند دوركايم هو الحقيقة الواقعية الشاملة. فالفرد خاضع لها، والمشاعر الاجتماعية هى التى تربط الفرد بالجماعة. ولا يستطيع الفرد أن يهرب منها كما أن المجتمع هو غرضها. ويقيد المجتمع الفرد، ولا يستطيع أن يفلت من القوى الاجتماعية التى تحاول أن تمتلك الشخص وتسيطر عليه. كما أن هذه القوى تفوق قوة الفرد، وتعكس هذه القوى الاجتماعية الحقيقة الاجتماعية والأخلاقية، وهى ذات تأثير قوى على شعور الأفراد وتصوراتهم، وهى تحاول أن تخضع الفرد للمجتمع وتسلبه كل إرادته وتخضع العقل الفردى للعقل الجمعى، والتفكير الفردى للتفكير الجمعى[1].

■ **دوركايم والشخصية :**

لا ينكر دوركايم وجود الشخصية الاجتماعية، فهى ما يميز الإنسان عن الحيوان. ولقد أكد دوركايم أهمية الشخصية الاجتماعية عند دراسته للمقولات وأشار إليها كفكرة توجد فى عقول الأفراد فقط. وقد وصف دوركايم الشخصية بأنها مقولة اجتماعية مثلها مثل مقولات الزمان والمكان والعدد والعلية والجنس. وتحمل الشخصية باعتبارها مقولة صفات المقولات الاجتماعية[2]، فهى مثل كل المقولات الاجتماعية تصورات اجتماعية توجد فى الذهن، وهى تشكل حسب الأساليب التى تشكل بها الجماعة وتنظمها، وهى تصورات لا شخصية تعبر عن الحياة الاجتماعية والفكرية للجماعة، ولا تنشأ تلقائياً بل لها أساس فى الوجود والأشياء. وهى لا تعتمد علينا فى وجودها بل تفرض علينا، فهى تشكل حسب التركيب المورفولوجى للجماعة، والدين، والأخلاق، والنظم الاقتصادية. وتتميز الشخصية مثل كل المقولات الاجتماعية بأنها عامة، وأنها ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها، وهى تطبق على الحقيقة كلها، فهى لا ترتبط بموضوع خاص، وهى مستقلة عن الموضوعات الجزئية، كما أنها الوعاء الذى ندرك فيه ذواتنا.

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٧٤، ٧٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

ولقد بين دوركايم أن الشخصية تنبع من المجتمع وهي تعبر عن العقل الجمعي، وهي الإطار الذي يتحكم في سلوكنا، ولا يرتبط بموضوع خاص، فهي سابقة علينا، وتسبق التجربة، وفي الوقت نفسه غنية بعناصرها الاجتماعية. وتوجد الشخصية بالضرورة عن طبيعة الحياة الاجتماعية، وهذه الضرورة ليست ضرورة فيزيقية أو ضرورة ميتافيزيقية، ولكنها ضرورة اجتماعية كما أن وجود الشخصية ليس مثل وجود العادة الاجتماعية يمكننا أن نتخلص من قيدها بسهولة، لكن وجودها ضروري لتسهيل الاتصال والارتباط بين الناس والمجتمع. كذلك ففكرة الشخصية أبعد من أن تكون فكرة فطرية عند الناس، فهي كفكرة توجد في الذهن تتكون من عناصر اجتماعية. وهذه العناصر الاجتماعية هي التي تضفي القيمة الاجتماعية على الشخصية رغم تغيرها في المكان والزمان، وهي محصلة اجتماعية للظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد، وهي مطبوعة بطابع الجماعة ولا تستطيع أن تنجو من تأثير الجماعة عليها.

وينكر دوركايم في دراسته للشخصية قدرة الشخص على تكوين شخصيته المتميزة، لأن المجتمع عنده هو الذي يفرض عليه نمط الشخصية. فكل مجتمع يخلق شخصية أعضائه حسب تركيبه الاجتماعي والمورفولوجي، كما أن الأفراد لا يستطيعون الاستغناء عن النمط الاجتماعي للشخصية أو تغييره. ويبدو لنا واضحاً أن دوركايم قد سلب الإنسان الحرية الكافية لتكوين شخصيته، بل توجد لديه قوة داخلية تقاوم هذه الحرية وتحددها، كما توجد في الوقت نفسه[1] قوة الرأي العام في الخارج التي تمنعنا من ممارسة رغباتنا في التمرد على الشخصية الاجتماعية السائدة. ويرى دوركايم أن الشخصية تتكون من عنصرين، العنصر الأول هو الجسد، وهو مجموعة العناصر البيولوجية وهذا العنصر هو الجزء الدنيوي الزائل في الشخصية الذي يمثل العالم الفردي، وهذا العنصر محدود النشاط وهو ما يميز شخصاً عن آخر، ويعطيه فرديته، والجسد عنصر ضروري يعبر لنا عما يميز الشخصيات ويحقق ذواتنا. أما العنصر الثاني فهو النفس، وهو العنصر الاجتماعي في الشخصية، وهو عنصر لا شخصي يعبر عن التصورات الرمزية للجماعة، ويمثل في الوقت نفسه روح الجماعة، وهو مستقل عن الجسم، يتميز عنه، وتعبر

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٧٨، ٧٩.

النفس التي يحملها الشخص عن الميراث الاجتماعى، وهى ذات أصل دينى، أى اجتماعى بمفهوم دوركايم.

ولكن إذا كان العنصر الجوهرى فى الشخصية هو العنصر الاجتماعى عند دوركايم، فمن جهة أخرى يقرر دوركايم أنه لن تكون هناك حياة اجتماعية إذا لم يكن هناك أفراد متمايزون، فالعامل الذاتى شرط للعامل الجماعى. فالمجتمع مملوء بالعناصر المتباينة التى تذوب فى الكل الاجتماعي، ولكن إذا كانت هناك أجسام متباينة تشغل مراكز مختلفة فى الزمان والمكان، فإن الفردية ليست السمة المميزة للشخصية.

فليست الفردية هى السمة المميزة للشخصية، كما أن الشخصية ليست منفصلة عن الآخرين، ولكنها موجود وترتبط بالبيئة الاجتماعية ارتباطاً مباشراً على الرغم من استقلالها النسبى.

ولم تهتم المدرسة الاجتماعية فى تطورها بعد دوركايم كثيراً بموضوع الشخصية وما يهمنا هنا ليس تأثير دوركايم على الاجتماعيين المعاصرين له، وإنما يهمنا تأثيره اللاحق على علماء الاجتماع المعاصرين، كما تمثله المدرسة الاجتماعية الأمريكية المعاصرة. ويتضح أن بعض المدارس الاجتماعية قد أهملت البحث فى الشخصية، بل لم تحاول حتى أن تعرفها. أما الذين اهتموا بدراسة الشخصية، فقد اتجهوا إتجاهات متشعبة[1]، منهم عدد قليل اهتم بالبحث فى الشخصية وتعريفها، وبعضهم إهتم بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع والثقافة والتداخل بينهم. أما الإتجاه المعاصر فكان موضوع إهتمامه من أين ينتهى علم النفس؟ ومن أين يبدأ علم الاجتماع؟ فى محاولة لربط الشخصية بالبناء الاجتماعى وتحديد العلاقة بينهما باعتبارهما نسقين متمايزين بالرغم من تداخلهما. وهذا الإتجاه الذى يهتم بتقريب وجهتى نظر علم الاجتماع وعلم النفس، وهو أهم الاتجاهات المعاصرة وأقواها. وقد حاول هذا الإتجاه ربط الشخصية بنظرية الأدوار البنائية وبين أن عملية إكتساب القيم والأدوار عملية اجتماعية. وحدد هذا الإتجاه نقاط التلاقى بين الشخصية والبناء، ويرى أصحاب هذا الإتجاه أن السلوك محصلة مطالب الأدوار

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٨٩، ٨٠.

البنائية التى يحددهما النسق الاجتماعى والثقافة وإستعدادات شخصية الفرد، ويتخذ السلوك الإنسانى دائماً صفة السلوك المرتبط بدور ما. وما السلوك المرتبط بالدور إلا دالة رابطة بين متغيرات ثلاثة، هى شخصية الفرد الفاعل، ومطالب الأدوار الخارجية التى يحددها النسق الاجتماعى، والقيم الثقافية. وهذه المتغيرات الثلاثة تترابط سوياً لتحديد السلوك.

ويبين لنا هذا العرض الموجز لتطور إتجاهات دراسة الشخصية بعد دوركايم فى مدرسة علم الاجتماع الأمريكى، أن الإتجاه المعاصر بدأ يقرب بين علم الاجتماع وعلم النفس. ويرى أصحاب هذا الإتجاه أن الشخصية نسق نفسى ضرورى لتحديد السلوك. لكن العناصر المكونة للشخصية عناصر اجتماعية، وهى عناصر دافعة للسلوك. ويكشف لنا هذا الإتجاه المعاصر الذى يهتم بالشخصية كنسق نفسى متميز يتفاعل مع البناء الاجتماعى لتحديد السلوك مدى إنحراف علم الاجتماع المعاصر عن موقف المدرسة الدوركيمية[1].

(٢) علم الاجتماع المعاصر والشخصية :

■ تالكوت بارسونز (١٩٠٢ -) :

إن الإتجاه المعاصر فى علم الاجتماع فى دراسته للظواهر السلوكية والظواهر الاجتماعية يخالف علم الاجتماع السائد قبله الذى يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية، والعلاقات بينها منفصلة عن أفراد المجتمع، ومغفلاً أثر الدوافع فى السلوك. ويرى بارسونز أن علم الاجتماع الدوركيمى قاصر لأنه أذاب الفرد فى المجتمع لاغياً فرديته. فمحور النظرية الاجتماعية التقليدية ملاحظة وتحليل السلوك الاجتماعى، أو دراسة علاقات التفاعل بين الجماعات بعضها وبعض والأشكال التى تتبلور فيها علاقات التفاعل داخل الجماعة، مغفلاً فى ذلك دراسة الدوافع إلى السلوك، رغم أن عالم الاجتماع يواجه الدوافع الإنسانية شاء ذلك أم أبى.

كما يخالف هذا الإتجاه المعاصر فى علم الاجتماع الإتجاه النفسى البحت الذى يهتم بسلوك الفرد. ويرى بارسونز أن علم النفس قاصراً إذا نظر إلى الفرد

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٨٠ - ٨٣.

معزولاً عن المجتمع وجعله موضوع دراسته، فمحور الدراسات النفسية سلوك الفرد فى حد ذاته ودوافعه، ودراسة العمليات الأولية ودراسة التعلم والتذكر والمدرسة النفسية فى دراستها للفرد أرتأته كائناً بيولوجياً بحتاً منعزلاً عن الجماعة، وهو أمر لا وجود له فى الواقع، فالإنسان كائن اجتماعى يتأثر بالنسق الاجتماعى والثقافى.

ولما كان فشل كل من المدرستين الاجتماعية والنفسية فى الإلمام بكافة جوانب الظواهر الاجتماعية والنفسية، يرجع إلى الفصل بين كل ما هو فردى وما هو اجتماعى، فصلاً لا مبرر له، فى حين أن هذه الظواهر تتشابك ويؤثر بعضها فى بعض لتكوين السلوك الإنسانى فى الموقف، فقد رأى بارسونز أنه لا يوافق على دراسة الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الظواهر النفسية والثقافية فكل منها يتضمن الآخر(١).

ولما كان مدار البحث فى كلا العلمين هو سلوك الإنسان، وأن تباينت الظواهر موضوع الدراسة فى كليهما، وتلافياً لأوجه القصور فى كلاً من النظريتين، رأى بارسونز أنه يجب علينا أن نوجه إهتمامنا إلى دراسة تفاعلات الأشخاص داخل محتوى اجتماعى، ومن ثم فلا مجال للفصل بين علم النفس وعلم الاجتماع. فالنظرة العلمية للظواهر الإنسانية تحتم أن تكون شاملة وتضم وجهتى النظر، النفسية والاجتماعية. ويقرر بارسونز أن العلاقة بين الشخصية والبناء الاجتماعى تعمق من فهمنا للسلوك التفاعلى فى الموقف، وتقرب بين علم الاجتماع وعلم النفس.

ويشير بارسونز إلى نظرية الفعل باعتبارها نظرية فى السلوك تدرس العلاقات المتفاعلة بين المرء والآخرين فى موقف محدد. ولا تهتم نظرية الفعل بالعمليات النفسية للفرد، بل تهتم بتنظيم توجيهات الفاعل إلى الموقف، أى سلوك الفاعل فى الموقف مستقلاً عن أهدافه الشخصية. وقد بين بارسونز أن بناء الفعل ليس هو الكائن الحى بل بناء علاقات الكائن الحى مع الموضوع الاجتماعى والموضوع الثقافى فى الموقف وينشأ بناء الفعل نتيجة تفاعل أنساق الشخصية

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١٠٢، ١٠٣.

والنسق الاجتماعي والثقافة. وما الشخصية أو البناء الاجتماعي أو الثقافة إلا مظاهر مختلفة لنسق الفعل الأساسي.

ويشير بارسونز إلى أن الموقف هو إطار الفعل الاجتماعي، وليس هو مجموعة المتغيرات الدافعية التي يواجهها الفاعل والغير في لحظة معينة، ومن ثم فالموقف يدل على العلاقات السائدة المنظمة بين المتفاعلين في بيئة اجتماعية، ولا يعنى هذا أن بارسونز يضفي معنى التجريد على الموقف، بل أنه يقرر أن الفعل ليس حدثاً مجرداً، بل هو حدث واقع، ومن ثم فكل سلوك ملموس هو سلوك اجتماعي.

ويتكون الموقف من تفاعل الغير وشخصية الفاعل والموضوعات الثقافية، وهو جزء من العالم الخارجي، وللموقف معنى واضح عند الفاعل، فالموقف يوجه الفاعل نحو سلوك معين. ويصف بارسونز السلوك الحادث في الموقف بأنه ليس حدثاً عشوائياً يخضع للمحاولة والخطأ. بل هو حدث منظم نتيجة التفاعل بين نسق الشخصية والنسق الاجتماعي والثقافة[1]. ويؤدى تكامل هذه الأنساق إلى تحقيق الفعل - السلوك - في الموقف.

ويؤكد بارسونز أن " تكون النظام يجب أن يعترف الميكانيزم الأساسي في خلق التكامل في الأنساق الاجتماعية "، لك أن تكون النظام ينطوى على كل من تكوين بناء أو نمط لتوجيهات القيم في النسق الاجتماعي، و " استدماج " الأنساق القيمية في الشخصية الإنسانية. فتكون النظام إذن هو العملية التي تخلق التكامل والاستقرار حقيقة، فهو يخلق همزة وصل وطيدة بين المجتمع والثقافة من ناحية، والشخصية والدوافع من ناحية أخرى[2].

ويرى بارسونز أن هذه الأنساق الثلاثة باعتبارها أساليب لتنظيم السلوك في الموقف ليست متماثلة من حيث إدراكنا لمدلول كل منها. فنحن ندرك

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١٠٤، ١٠٥.
(٢) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ص ٤٠٥، ٤٠٦.

الشخصية والنسق الاجتماعى باعتبارهما أسلوبين للفعل، أما الثقافة فندركها كنسق للأنماط الرمزية لتحديد وتنظيم الفعل. ويصف بارسونز الشخصية والثقافة والنسق الاجتماعى بأنها كلها نماذج تصورية لأشياء توجد فى العالم الخارجى، فهى أنساق للتصورات الحرة، وكلها تدرك عقلياً مجردة عن النشاط. ويرتبط النشاط بأنساق خارج الكائن الحى، بيد أن إرتباط هه الأنساق فى الواقع لتشكيل الفعل أمر حتمى، ولا يسبق أحدهما الآخر وجودياً أو منطقياً. فالتلازم بينهم أمر حتمى. فالعلاقة بين هذه الأنساق هى علاقة تداخل وتفاعل. فيستحيل وجود أى نسق من هذه الأنساق اللاثثة فى غياب الأنساق الأخرى.

أما الشخصية بصفتها أحد الأنساق الرئيسية فى السلوك، فيعترف بارسونز أن علاقاتها بالأنساق الاجتماعية ليست علاقة سهلة أو بسيطة، كما أن الشخصية داخل الموقف ليست وحدة تصورية بل هى نسق تجريبى محسوس. ومن هذا التفسير رفض بارسونز فكرة دوركايم أن الشخصية مقولة اجتماعية، ورأى كولى أنها فكرة شخصية، كذلك اختلف بارسونز مع دوركايم عندما أكد أهمية الجسد فى تكوين الشخصية باعتباره أحد الجوانب الرئيسية فى تكوينها[1].

ولقد أعطى بارسونز تفسيرات متعددة للشخصية، ففى كتابه نحو نظرية عامة للفعل الاجتماعى عرفها بأنها " نسق ذو نزعة ثابتة يهدف إلى تحقيق مستوى عال من الإشباع ". وأعطى لنا تعريفاً آخر فى كتاب النسق الاجتماعى " أنها نسق من العلاقات المتبادلة المتفاعلة للكائن الحى داخل الموقف، ومركز التفاعل هو وحدة الكائن الحى باعتباره ذاتاً إمبيريقية "، ويكشف لنا هذا التعريف أن علينا أن نفهم أساليب سلوك الشخصية من خلال مشكلاتها الوظيفية التى تهدف إلى تحقيق الإشباع، وأن ندرك أن نسق العلاقات الاجتماعية الذى يتداخل مع الفرد لا أهمية له إلا فى الموقف، وأن نسق العلاقات يتداخل مباشرة فى تكوين الشخصية ذاتها. كذلك يعرفها فى كتابه نحو نظرية عامة للفعل الاجتماعى " بأنها نسق منظم يوجه دوافع الفعل عند الفرد الفاعل ". تبين لنا هذه التعاريف أن كل تحليل تجريبى للفعل يستلزم تأكيد قدرات بيولوجية معينة من الفعل، فالشخصية

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١٠٦ - ١٠٨

ليست إنتاجاً اجتماعياً بحتاص، أو تكويناً بيولوجياً خالصاً، بل هى نسق نفسى ضرورى لتحقيق السلوك فى الموقف، يبقى محافظاً على وجوده، ولا يرد إلى الأنساق الاجتماعية أو الثقافية رغم التفاعل بينهم. وهـه التعاريف كلها متقاربة تدور حول معنى واحد، ولكن التعريف الأخير - فى نظرنا - هو أشملها وأدقها صياغة، وأقربها إلى نظرية الفعل.

وتخضع الشخصية عند بارسونز باعتبارها نسقاً أساسياً من الأنساق المكونة للفعل الشروط الآتية: الشرط الأول: أن الشخصية بصفتها نسقاً تقتضى الترابط بين أفعال الفرد الفاعل. الشرط الثانى: أن أفعال الشخص ينظمها بناء القيم وتوقعات الأدوار التى تتوحد بها الشخصية. الشرط الثالث: أن أفعال الشخص تتطابق وتنظم وتتكامل سوياً داخل نظام محدد هو الموقف كما أنها تتأثر بأهداف الآخرين ومعاييرهم.

ولقد إهتم بارسونز فى دراسته للعلاقة بين الشخصية والبناء الاجتماعى داخل الموقف بتحديد أهمية الدور، إذ يرى أن الوحدة الهامة فى تحليل البناء الاجتماعى هى الدور لا الشخص[1]. وأرجع بارسونز لك إلى تعدد المشاركات الاجتماعية للفرد فى الأنشطة المختلفة فى الحياة، وتنوع عضويته فى جماعات متعددة، فالشخص يتخذ علاقات ثابتة نسبياً مع أدوار الآخرين باعتبارها موضوعات للتوجيه، وبصفتها وحدات للأداء، ومنابع للجزاءات، ولا يقتصر الدور عند بارسونز على كونه وحدة أساسية فى البناء، بل هو عنصر أساسى من مقومات الشخصية باعتبارها نسقاً، أى هو عنصر مشترك بين البناء الاجتماعى والبناء النفسى. وفى هذا الصدد بين بارسونز أن للأدوار إتجاهين، أحدهما اجتماعى بحت، فوحدات الأدوار تعمل على تنظيم السلوك ليساير المطالب الوظيفية للمجتمع، والآخر اجتماعى نفسى وله وظيفتان، فالدور هو الذى يشكل سلوك المرء فى الموقف الواقعى، ويحدد توقعات السلوك إزاء الآخرين، هـا من جانب، ومن جانب آخر فالدور يكون جزءاً من محتوى الأنا الأعلى للفرد، إذ أن الأنماط التنظيمية فى بناء الأدوار هى التى تحدد المعايير الأخلاقية التى تترسب

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١٠٨ - ١١١.

أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وقد وصف بارسونز مشاركات الفرد فى آداء الأدوار بأنها عملية ينظمها البناء الاجتماعى، وفى الوقت نفسه لابد لها من أسباب دافعة باعتبار المشاركة جزء من الشخصية، وهذا يعنى أن نمط النشاط نمط مستقر ومنظم، إذ أن المشاركات فى الأداء هى إستجابة لمواقف التفاعل المنظمة.

وتسهل لنا عملية تحليل الأدوار فى البناء الاجتماعى تأكيد هذا الارتباط الفعلى بين البناء الاجتماعى والشخصية. ويؤدى تحليل الصور العامة للتفاعل بين الأنساق إلى تحقيق القضية الأساسية للربط بين علم الاجتماع وعلم النفس، وتحقيق التقارب بين الشخصية والبناء الاجتماعى، فتحليل التفاعل يقودنا إلى دراسة نسق الشخصية فى حد ذاته، وعلاقاته بالشخصيات الأخرى بالنسق الاجتماعى. ولقد قدم بارسونز نظرية جديدة من الوجهة الاجتماعية فى الشخصية وبنائها، نظر فيها إلى أعماق الشخصية، ومظاهرها المتطورة، وجعلها محور دراسته مخالفاً فى ذلك الاتجاه الاجتماعى الدوركيمى ومقتفياً أثر مدرسة التحليل النفسى الفرويدى لكن فى تفسير اجتماعى جديد[1].

وقد بين باروسنز أن أحد الجوانب الهامة للشخص هو الكائن العضوى، ويتجلى هذا الكائن العضوى فى السلوك الملموس للشخص الفاعل. فالشخصية عند بارسونز ليست أبداً وحدة بيولوجية، بل هى سبب ونتيجة، فهى التى تحكم سلوك الجسد، وفى الوقت نفسه هى تنظيم يباشر وظائفه من المهد إلى اللحد، ومن ثم فالشخصية نسق نفسى، ولا يدرك إلا باعتباره نسقاً من أنساق الفعل فى الموقف. وهذا الفهم للشخصية يحول الاهتمام من العمليات الفسيولوجية الداخلية للكائن الحى، إلى تنظيم عمليات تفاعل الشخص مع الموضوعات الاجتماعية.

وقد عرض لنا بارسونز تفسيراً جديداً فى بناء الشخصية، يعتمد على العنصار البنائية الفرويدية، لكنه رفض التقيد بالمضمون الفرويدى لعناصر بناء الشخصية، وقدم لنا تفسيراً أكثر شمولاً، أكد فيه أهمية المضمون الاجتماعى والثقافى لعناصر الشخصية كلها فى غطار نظرية الفعل. وبين فيه أن التفسير البنائى للشخصية يرتبط بنقطتين أساسيتين، أحدهما اعتبار تنظيم الشخصية نسقاً

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١١١ - ١١٣.

نفسياً، والأخرى دراسة علاقة الشخصية بالبيئة الاجتماعية، وخاصة أثناء عملية نمو الشخصية وعلاقتها بالمجتمع.

وتؤثر جميع عمليات التفاعل المستمر فى المواقف المتلاحقة على تكوين بناء الشخصية، كما تؤثر على عمليات إدراك الشخص وتوقعاته، ولا تقف عمليات التفاعل التى تساهم فى تكوين الشخصية عند فترة معينة، ولا تتقيد بأخرى بل تبدأ من الطفولة وتستمر متواصلة.

ويرى بارسونز فى عرض لنظريته فى بناء الشخصية أن فرويد كان صائباً فى رده لبناء الشخصية إلى عوامل ثلاثة تؤثر فى تكوين هذا البناء. العامل الأول: الكائن العضوى ويرتبط بالهو. والعامل الثانى: الموقف الاجتماعى ويرتبط بالأنا. والعامل الثالث: أنماط الثقافة ويرتبط بالأنا الأعلى. والأنا الأعلى هو آخر عناصر الشخصية نمواً وأصعبها توافقاً فى الشخصية، كذلك كان فرويد صائباً عندما اكتشف أهمية عملية توحد الفرد مع العناصر الأخلاقية التى تعمل على تكوين الضمير، لكنه أخفق حينما اعتبر هذه العملية عملية[1] نفسية وحدة، كما أخفق عندما قصر دور الثقافة على تكوين الأنا الأعلى وخالف الإتجاه الدوركيمى الذى يؤكد الدور الذى تلعبه العناصر الاجتماعية فى تكوين الطابع الاجتماعى للشخصية.

وإذا كان بارسونز قد قبل العناصر الفرويدية الثلاثة المكونة لبناء الشخصية فإنه أضفى عليها مفهوماً اجتماعياً. وسنعرض فيما يلى تفسير بارسونز لعناصر الشخصية مع بيان أوجه الإختلاف بين فرويد وبارسونز. ويجدر بنا فى البداية أن نقرر أن طريقة فرويد فى معالجة هذه العناصر تختلف عن طريقة بارسونز، فقد درس فرويد العناصر الثلاثة المكونة لبناء الشخصية باعتبارها وحدات بنائية منفصلة، أما بارسونز فرفض التقسيم الطبوغرافى للشخصية، وأقام جسراً من نسق الثقافة يربط بين هذه العناصر الثلاثة.

الهو: إن الهو عند بارسونز غير الهو عند فرويد، فقد رفض بارسونز أن الهو تعبير عن الغرائز وحدها. فالهو عند بارسونز شأنه شأن الأنا الأعلى والأنا ينظم فى

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١١٣ ـ ١١٥.

التجربة أثناء علاقاته مع الموضوع، ويتداخل فى تكوينه العناصر الفطرية والمكتسبة، مثل تداخلها فى كوين الأنا والأنا الأعلى. وقد بين بارسونز أن مضمون الهو لا يقتصر على الطاقة الفسيولوجية الغريزية البحتة، بل يتضمن الهو بعض المحتويات الثقافية. فتوحد الموضوع الثقافى لا يقتصر على الأنا الأعلى أو الأنا وحدهما، بل يدخل التوحد بالعناصر الثقافية فى تكوين عناصر الشخصية كلها لأن الشخصية نسق متكامل.

الأنا: أما معنى الأنا عند بارسونز فمغاير للتفسير الفرويدى الذى جرده من المعنى الثقافى. فليس الأنا نتاج الحقيقة الخارجية وحدها، بل أن العناصر الثقافية تصوغ الأنا كما تصوغ الأنا الأعلى. ويرى بارسونز أن هذا هو ما نادى به فرويد وقد إستند بارسونز فى تفسيره هذا لفكرة فرويد فى التنشئة الاجتماعية، بأن البناء الأكبر للأنا هو رواسب علاقات الموضوع التى يحملها الفرد طوال حياته. ويرى بارسونز أن التوحد مع البيئة الاجتماعية والثقافية تقدم لنا أساس الشخصية الإنسانية، ويمدنا بمحتواها الرئيسى، أى بصفتها الاجتماعية[1].

وقد ميز بارسونز بين الأنا والهو، فالهو يرمز إلى العاطفة، أما الأنا فيعبر عن النظام. ومن ثم فالعواطف المنظمة تكون جزءاً من الأنا. فالأنا يتكون نتيجة التفاعل الاجتماعى فى الموقف، وما إستجابات الأنا للعالم الخارجى إلا إستجابات مكتسبة تنشأ أثناء عملية التنشئة الاجتماعية.

ويساعد تكامل قيم الجماعة على تكامل الأنا وتنظيمه، وتفرض عليه قيم الجماعة الإلتزام بالجماعة، وأداء سلوك معين حسب توقعات الآخرين، وإذا ما تفككت قيم الجماعة تمزق الأنا، وعانى من الصراع والإضطرابات النفسية. وليست علاقات الأنا بالغير علاقات عشوائية غير منظمة، بل هى علاقات منظمة يحددها عنصر الزمان، إذ يتواجد الأنا والغير دوماً فى زمن معين، ويتقيد الأنا بصفته موضوعاً بالقيم والإتجاهات السائدة، كذلك يهتم الأنا بإتجاهات الآخرين، التى تعبر عن مظاهر الموافقة والحب والتقدير. فالأنا حساس يتأثر بإستجابات الآخرين، وينفعل بانعكاس إستجاباته نحو الآخرين، وكذلك يتأثر بعملية التنشئة الاجتماعية.

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١١٥ - ١١٨.

الأنا الأعلى: وقد حلل بارسونز الأنا الأعلى فى إطار نظرية الفعل، ورأى أن تحليل الأنا الأعلى تحليلاً اجتماعياً يقودنا إلى مركز التقارب بين الدراسات النفسية والاجتماعية، فدراسة الأنا الأعلى وتحليل مكوناته ـ عند بارسونز ـ هى فى المحل الأول محاولة لإيجاد الصلة بين آراء فرويد وآراء دوركايم والتوفيق بينهما. فمكونات الضمير جسر يربط بين البناء الاجتماعى والبناء النفسى ويبرز التفاعل بينهما.

ولقد قبل بارسونز مفهوم الأنا الأعلى الفرويدى، بيد أنه رأى أن وجهة النظر الفرويدية بأن الضمير عنصر أخلاقى فى تركيب الشخصية ـ رغم صحتها ـ قاصرة فالمرء يتوحد مع العناصر الأخلاقية والعناصر الثقافية والاجتماعية، وتتداخل كلها فى تكوين بناء الشخصية أثناء عملية التفاعل فى الموقف[1].

ويرى بارسونز أن المفهوم الفرويدى للأنا الأعلى يقترب من نظرية دوركايم التى تؤكد الدور الاجتماعى للمعايير الأخلاقية، ولكنه رفض رأى دوركايم أن الفرد باعتباره عضواً فى جماعته ليس حراً فى تقرير أحكامه الأخلاقية، وأنه يلزم على قبول الإتجاهات الأخلاقية الشائعة فى المجتمع لما لهذه القواعد الأخلاقية من سلطة القهر والإلزام. ولقد رفض بارسونز كذلك رأى دوركايم عن قوة المجتمع الأخلاقية على الأفراد، وقرر أن تأثيرات المجتمع الأخلاقية لا تعترف بالقهر والإلزام، لكن الأفراد يتوحدون معها، كما يتوحدون مع العناصر العقلية والوجدانية. وهذه العناصر هى التى تكون مضمون الشخصية، وفى الوقت نفسه تنظم تلك العناصر العلاقات داخل البناء. ويرى بارسونز أن رأى دوركايم أن المجتمع يوجد فى عقول الأفراد يتحقق إذا ما توحدت الشخصية مع العناصر الأخلاقية والاجتماعية، باعتبارها منابع هامة لتحقيق أساليب التفاعل المستمر.

ويرى بارسونز أن الأنا الأعلى يبدأ فى التكوين فى مرحلة الطفولة المبكرة ويوضع أساسه عندما يتوحد الطفل مع نسق المدركات العقلية ونسق الرموز التعبيرية، وعنما يعى الطفل قواعد المحرمات والإرشادات التى تفرض عليه[2].

---

(١) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

ومن ثم أكد بارسونز على عملية اكتساب القيم ومطاوعة وحساسية العضو حديث الولادة في المجتمع، الذى تجعل إعتماديته ينغمس فى الروابط الإنفعالية العميقة وينظر إلى الطفل على أنه وعاء فارغ ينبغى ملئه بالثقافة، وبالإلتزام بالقيم وبالتوقعات المتعلقة بالأدوار. وبهذه الطريقة يتم نقل ثقافة المجتمع إلى الأعضاء الجدد، ويتم إستدماج المجتمع فى الجيل الجديد، لذلك فالتنشئة الاجتماعية تشكل وتضفى نوعاً من التماثل على الصغار[1]. والأنا الأعلى بصفته جزءاً من بناء الشخصية يتكامل مع العنصرين الآخرين.

ومن هذا العرض السابق لآراء بارسونز ومفهوم الشخصية عنده، يتضح لنا أصالة نظرية بارسونز فى تفسير الشخصية وبنائها. فالشخصية لديه لم تعد مجرد فرض، أو تصوراً اجتماعياً فى الذهن، ولم تعد نتيجة تفاعل بيولوجى عضوى مستقل عن تأثير المجتمع، بل الشخصية نسق نفسى لا ينعزل عن البناء الاجتماعى والثقافى، ولا تدرك إلا فى مواقف التفاعل، وتتداخل مكونات البناء والثقافة فى تشكيل عناصر الشخصية، ومن جهة أخرى فالبناء الاجتماعى لا يدرك إلا فى علاقات المرء مع الشخصيات الأخرى[2].

ولقد تطورت الدراسة السوسيولوجية للشخصية بصورة كبيرة على يد «مدرسة فرانكفورت» خاصة «إريك فروم» حيث أبدوا اهتماماً خاصاً بدور الثقافة فى تغيير المجتمع والشخصية، ومثلوا بذلك قفزة هائلة فى الدراسات «السيكو - سوسيولوجية» وذلك ما سنوضحه باستفاضة فى الفصل التالى، والذى سنهتم فيه بدراسة الشخصية الفردية والشخصية القومية، خاصة فى أدبيات النظرية النقدية أو فى أدبيات مدرسة فرانكفورت.

---

(١) على عبد الرازق الجلبى، الإتجاهات الأساسية فى نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

الفصل الثالث
الشخصية القومية والهوية الثقافية بين العلم والأيديولوجيا

تمهيـــد

أولاً - الشخصية القومية بين العلم والأيديولوجيا.

(أ) الأيديولوجية ومنظورات دراسة الشخصية القومية.

(ب) نحو رؤية نقدية للتراث العالمى للشخصية القومية.

ثانياً - الشخصية القومية فى أدبيات النظرية النقدية.

(أ) النظرية النقدية وموقفها من الشخصية القومية.

(ب) اريك فروم والشخصية الاجتماعية.

ثالثاً - النظرية النقدية وتغييب مقولة الشخصية القومية.

رابعاً - العولمة وطمس الهوية الثقافية.

تمهيـــد:

لقـد شغل موضوع الشخصية القومية الكثير من الشعوب قديماً وحـديثاً، واهتم به الكثير من العلوم الاجتماعيـة، فتعـددت مـداخل دراسته بـين المـدخل الانثروبولوجي والسيكولوجي والسياسـي والقـانوني والاجتمـاعي. كمـا شـغل الكثير من المنظرين والباحثين. ونستطيع تقسيم المنظورات الفكرية السـائدة فـي دراسة الشخصية القومية إلى عوامل بيئـية أو عنصرية، وينقسم أصحاب المنظـور الطبيعــي إلى فــريقين أساســيين. الأول: يمثلــه القـــائلون بالحتميــة العنصــرية أو الحتمية البيولوجيــة في دراسـة الشخصية القوميـة، والثـاني: يمثلــه القائلــون بالحتميـة الجغرافية. أما المنظور الثاني في دراسة الشخصية القومية: فهو المنظور القومي: وهو المنظور السائد فـي العلـوم السياسية والقانونيــة والـذي يـرى أن الشخصية القومية تعكس النظم القومية السائدة أو الشائعة. أما المنظـور الثالـث والأخير فهو المنظـور السوسـيولوجي: الـذي يـرى أن الشخصـية القوميـة نتـاج للبناء الاجتماعي، تتأثر به وتؤثر فيه. ولقد انقسم موقف علمـاء الاجتمـاع إزاء الشخصية القومية إلى ثلاث فرق، الفريق الأول: رفض فكرة الشخصية القوميـة كموضوع للدراسة في علم الاجتماع، والفريق الثاني: قبل موضوع الشخصـية القومية كموضوع للدراسة، ولكنهم عدلوا فيه بما يتوافق مـع موضـوع ومـنهج علم الاجتماع، وبما يتلاءم مع ظروف المجتمعات الكبيرة. أمـا الفريـق الثالـث: فقــد سـاير الاتجـاه الثـاني إلى حـد مـا فلـم ينكـر موضـوع الشخصـية القوميـة كموضوع كبير جدير بالبحث، ولكن استبدل بمفهوم الشخصـية القوميـة الـذي شاع عند الأنثروبولوجيين مفهوم بناء الشخصية المنواليـة أو مفهـوم الشخصـية الاجتماعية لكي يصبح البحث مقبولاً ومثمراً ومجدياً.

ويعد " إريك فروم " عـالم النفس التحليلـي والفرويـدي المحـدث وعضـو مدرسة فرانكفورت من أبرز رواد النظرية النقدية ومن أبرز ممثلي الاتجاه النقـدي فـي دراســة الشخصـية القوميـة، وصـاحب مفهـوم الشخصية الاجتماعيـة أو " الطابع الاجتمـاعي للشخصية Social Character "، وهـو المفهـوم الأكثـر ذيوعـاً وانتشاراً في علم الاجتماع. ويرجع إليـه الفضـل فـي دراسـة الشخصـية القوميـة، أو الطابع الاجتماعي للشخصية ـ طبيعتها وتطورهـا ـ فـي ضـوء البعـد

الطبقى، حيث ذهب إلى أن الشخصية الاجتماعية تختلف من طبقة لأخرى، ومن فئة لأخرى.

وسيتناول الفصل الراهن المداخل الفكرية الثلاث السابقة بالدراسة والتحليل، وسيتناول التراث العالمى للشخصية القومية تناولاً نقدياً مع التركيز على قضيتين أساسيتين وهما: تطوير دراسة الشخصية القومية على المستوى العالمى، ومفهوم الشخصية القومية والمفهومات وثيقة الصلة به. ثم سينتقل الفصل بعد ذلك لتوضيح موقف المنظور السوسيولوجى من دراسة الشخصية القومية كمدخل لفهم طبيعة المناخ الفكرى الذى قاد إلى وجود النظرية النقدية ومقولاتها عن الشخصية القومية، والذى أفرز أفكار " إريك فروم " و " أدورنو " عن الشخصية الاجتماعية والشخصية التسلطية، وأوجد موقفاً محدداً من الشخصية القومية وسنحاول التأكيد على إيضاح الانتقادات الموجهة للنظرية النقدية، وموقفنا منها.

أولاً - الشخصية القومية بين العلم والأيديولوجيا :

(أ) الأيديولوجيا ومنظورات دراسة الشخصية القومية :

لقد نال موضوع الشخصية القومية اهتمام العديد من الباحثين فى العلوم الاجتماعية ولكن بدرجات متفاوته. وتنطلق العلوم الاجتماعية - على اختلاف مداخلها - من منظورات فكرية محددة فى دراستها للشخصية القومية. ونستطيع أن نقسم المنظورات الفكرية السائدة فى دراسة الشخصية القومية الى منظورات ثلاث أولها وأقدمها المنظور الطبيعى الذى ينقسم إلى المنظور العنصرى، والمنظور الجغرافى والبيئى فى دراسة الشخصية. وثانى هذه المنظورات هو المنظور القومى وهو الأكثر شيوعاً بين علماء السياسة والقانون. أما المنظور الثالث والأخير فهو المنظور السوسيولوجى الذى ظهر من خلال جهود علماء الاجتماع بصفة عامة وجهود رواد مدرسة فرانكفورت وإريك فروم بصفة خاصة.

ولا شك أن هذه المداخل مشتركة بين العديد من العلوم الاجتماعية، وبين مفكرين آخرين كثيرين ايضا. ولذلك سنتحدث عن كل مدخل بشىء من التفصيل.

١ - المنظور الطبيعى Natural Perspective:

يعد المنظور الطبيعى من أقدم المنظورات الفكرية فى دراسة الشخصية القومية. وينقسم أصحاب المنظور الطبيعى إلى فريقين أساسيين: الأول: يمثله القائلون بالحتمية العنصرية أو البيولوجية فى دراسة الشخصية القومية، والثانى ويمثله القائلون بالحتمية الجغرافية.

ومن أهم وأقدم القائلين بالحتمية العنصرية " آرثر دى جوبينو Gobineau " (١٨١٦-١٨٨٢) الذى كان ينتمى إلى الأرستقراطية الفرنسية، وكان فخوراً بأنه سليل الفاتحين النيوتونيين لبلاد الغال، وكان يعتبر الألمان أقل عراقة من الفرنسيين نتيجة للاختلاط البيولوجى الضخم للألمان أما العنصر الأسمى الأكثر نقاءً فى رأيه فهو الذى ظل يحافظ على نقائه فى إنجلترا.

وقد أكد جوبينو أهمية العامل العنصرى فى التطور الاجتماعى من خلال استبعاده للفروض الأخرى استبعاداً تعسفياً. فأكد أن الظروف العنصرية هى التى تحكم المشكلات الكبرى فى التاريخ، فالتفاوت العنصرى كاف إذن لتفسير مصائر الشعوب، حيث تستطيع الأجناس الراقية إحراز التقدم فى الوقت الذى تظل فيه أجناس أخرى كالهنود الأمريكيين مثلاً محكومة اجتماعياً وثقافيا بميراثها العنصرى، ولذلك فإن كل المدنيات الأساسية من عمل الآريين وهم لا يمثلون فى الحقيقة مجموعة سلالية أو عنصرية والعنصر الآرى فى رأية هو سلف أرقى فروع الجنس الأبيض[١].

ولم يوضح جوبينو العوامل التى تكون عنصراً أو جنساً من الأجناس، وخلط خلطا سيئاً بين العنصر بوصفه قسما بيولوجيا من البشرية وبين الجماعات العرقية التى تتكون من أشخاص يتكاملون معاً عن طريق تقبلهم العام لثقافة معينة واشتراكهم فيها. وقد أكد - من وجهة النظر العنصرية هذه - أن غزو شعب بواسطة شعب آخر أرقى منه عنصراً، يتبعه تحسن فى النوعية الوراثية للغزاة شريطة الحفاظ على النقاء العنصرى.

---

(١) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، ط ١، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠، ص ص ٨١، ٨٢.

ونظرية جوبينو نظرية خاطئة من الناحية الانثروبولوجية. فليس ثمة أجناس راقية وأجناس دنيئة. ونستطيع أن نقول إن العنصر لا يحدد القدرات الإنسانية الموروثة، كما أن النظرية أيضاً خاطئة من الناحية السوسيولوجية، حيث يترتب على اختلاط الأجناس شأنه شأن اختلاط الثقافات غالبا ازدهار الثقافة. ونود أن نشير إلى أن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع لم يتوصلا إلى هذه الحقائق المتاحة الأن في هذا الوقت الذى أخرج فيه جوبينو مؤلفاته.

وفى نهاية القرن التاسع عشر اتخذت نظريات " جوبينو " طريقها إلى ألمانيا من خلال عمل " هوستون ستيوارت شامبرلين **Houston Stuart Chamberlin** " وهو العمل الذى تأثر به الإمبراطور وليم الثانى وحاشيته تأثراً عميقاً. ومع أن شامبرلين قد سار على منوال الخطوط الرئيسية لنظرية " جوبينو "، إلا أنه ذهب إلى أن الاختلاط العنصرى لا يكون دائما معوقاً ثقافياً. فمن الممكن أن تظهر أنواع من الاختلاط مرغوباً فيها، وهي ما ينبغي صيانته والحفاظ عليه.

ولقد تبنت هذه المبادئ العنصرية الاشتراكية الوطنية أو النازية فى مرحلة لاحقة كما أن هذه النظريات قد ساعدت أيضا على ظهور النزعة الإنجلوسكسونية، وهى نزعة شاعت إلى حد كبير فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولعبت دوراً هاماً فى سن القانون المقيد للهجرة فى عام ١٩٢٤، وهو القانون الذى روجعت أقسامه الرئيسية فى عام ١٩٥٢.

وكثيرا ما تقابل فكرة الشخصية القومية بشيء من الامتعاض من قبل علماء الاجتماع[1] فما زالوا لا يفضلون النظرة العنصرية التى ترجع وجود الشخصية القومية إلى الاختلافات العنصرية والعرقية بين الشعوب[2].

أما أنصار الحتمية الجغرافية فى دراسة الشخصية القومية، فينصب جُل اهتمامهم على دراسة العلاقات المتبادلة بين أفراد الشعب والأرض التى يعيشون

---

(١) R. Lynn, personality and National Character, pergamon press L.T.D, Oxford, 1971, P. 1.

(٢) Ibid, P. 1.

عليها، وعلى ذلك يرى الجغرافيون أن الشخصية القومية نسق من القيم والسلوك يمكن أن يتغير فى البيئة التى يمارس فيها الأفراد سلوكهم. ويشترك الجغرافيون المهتمون بالجغرافيا الثقافية مع العلماء الاجتماعيين فى مشكلة تعريف وملاحظة وتفسير الشخصية القومية، وهم يتساءلون فى مشكلة وجودها واذا ما كانت موجودة بالفعل، فهل يمكن أن تدرس دراسة موضوعية، أم هى صورة فى الذهن، تنتقى وتشوه من خلال العدسات الثقافية للباحث كما أشار والترليمان. وهل تشكل شخصية شعب معين كلا متجانسا، أم أنها تحتوى على متناقضات لا سبيل إلى أن نوفق بينها. وهناك رأى بين المهتمين بالجغرافيا الثقافية يرى أن الشخصية القومية ثمرة للتاريخ وتخضع للتغير ودائما فى صيرورة وليست ثابتة، بيد أن خصائص وطبائع وأخلاق الشعوب ليست مثل الأزياء تظهر ثم تختفى، إذ إن عملية التحول بطيئة، أن معدل التغير تتفاوت شدته من ثقافة لأخرى، مثال ذلك الكرم الذى يسود المجتمعات البسيطة التى تقوم على الاكتفاء الذاتى يمكن أن يختفى نتيجة انتشار الاقتصاد التجارى. ولكن هناك سمات أخرى أكثر تماسكا وخاصة تلك السمات والقيم الروحية التى تشكل جوهر الذات القومية[١].

ويعد ابن خلدون من أول المهتمين بإبراز أثر البيئة على الإنسان، فلقد وجه ابن خلدون مزيد عنايته إلى دراسة مظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية. وقد تعرض لإظهار أثر العامل الجغرافى على المظهر العمرانى فى أكثر من موضع، ففسر كثرة العمران وازدياد السكان بالظروف المناخية، وتأثير المعتدل من الإقليم والمنحرف منها فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ويقرر أن الأقاليم المعتدلة يكون سكانها أعدل أجساماً وأخلاقاً وأديانا، بل أنه يؤكد أكثر من ذلك أثر المناخ فى أحوالهم المعيشية[٢].

كما يرى ابن خلدون أن من أهم العلل التى تساعد على تكوين طبائع الأمة هو طبيعة الإقليم فهو يعين سجيتهم بحصر المعنى كما يعين انسجام روحهم العام

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، منشأة المعارف، الاسكندرية، د. ت، ص ص ٦٧، ٦٨.

(٢) غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ١٩٩٥، ص ص ١٤١، ١٤٢.

ومزاجهم المعتاد. فمثلاً يرى ابن خلدون أن الأقاليم الباردة طبائع معاكسة لذلك[1].

هذا ولقد لعب هنرى بكل Buckle (١٨٢١-١٨٦٢) دوراً فى ابتداع شكل من أشكال الحتمية الجغرافية فى الفكر السوسيولوجى فى القرن التاسع عشر. وتتمثل الفكرة الرئيسية فى أن العمليات التاريخية والاجتماعية إنما هى رد فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها على العقل، كما هى من فعل العقل وتأثيره على تلك الظواهر.

ولقد أكد بكل أن المناخ هو الذى يحدد نوعية العمل. فالمناخ المعتدل يدفع إلى النشاط بينما يدفع المناخ الحار إلى الكسل والاسترخاء. وتظهر العادات المختلفة أو المتنافرة فى المناطق الشديدة البرودة. وقد اختبر " بكل " هذه الفروض بواسطة ملاحظاته العامة للظروف الجغرافية والاجتماعية فى أيرلنده والهند ومصر وأمريكا الوسطى وبيرو، وانتهى إلى أن ملاحظاته تدعم نظرياته.

ولقد شغلت دراسة أثر الظروف الجغرافية كثيراً من الكتاب الذين سبقوا " بكل " أمثال أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو، وعديد من الجغرافيين الحتميين فى الوقت الحاضر لا يزالون يتخذون وجهة النظر هذه حتى الآن.

ومن أمثال هؤلاء الجغرافيين الحتميين المعاصرين جمال حمدان الذى قدم مساهمة مخلصة لمحاولة فهم شخصية مصر من خلال تحليل اللاندسكاب (مظاهر الطبيعة). كما انعكس على الشخصية المصرية. ولقد أوضح جمال حمدان أن الحاجة الشديدة لفهم كامل لوجهنا ولوجهتنا ولكياننا ومكانتنا ولامكانياتنا ولنقائضنا وسلبياتنا هى التى دفعته إلى الاهتمام بدراسة شخصية مصر، فشخصية مصر هذه، وإن اشتركت فى بعض سماتها وخصائصها مع أقاليم وبلدان أخرى. فلأنها انفردت بمجموعة من السمات والخصائص والملامح هى التى صبغت شخصية مصر ككل بطابع فريد مميز نادر. فهى جغرافيا تقع فى أفريقيا ولكنها ترتبط تاريخيا بآسيا. وهى فرعونية الجد، وعربية الأب، ثم أنها بجسمها النهرى قوة بر وبسواحلها قوة بحر.

---

(١) محمد عاطف غيث وآخرون، تاريخ التفكير الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧، ص ص ٥٧، ٥٨.

فهذا التفاعل بين الموقع والموضع أدى إلى تكوين الشخصية المميزة، وأهم ملامح هذه الشخصية التى هى مركب فريد يعيش فى بيئة حدد النيل إيقاعها هى التجانس والوحدة والطغيان والخضوع للسلطة المركزية والتبعية السياسية بعد السيطرة والأساس الخارجى للبناء الحضارى، والتفاعل بين العزلة والاحتكاك وتعدد الجوانب والأبعاد والتوسط والتوازن والاستمرارية والتقطع، ثم أخيراً الوطنية والقومية.

وشخصية مصر تأثرت بنهر النيل، وهو مانح الحياة وموزع الحياة بها، وهو سبب تجانسها التركيبى. ويكمن نهر النيل وراء عوامل كثيرة وعديدة، أثرت فى سكان مصر وتتحكم فى كل مظاهر العمران فى البلاد، إذ يزدحم العمران كلما قربنا منه. ويقل العمران كلما بعدنا وكل شئ فى مصر من مظاهر العمران من صنع النيل[1].

٢ - المنظور القومى National Perspective:

إن هذا المنظور أكثر شيوعاً بين علماء السياسة والقانون. وهم يرون أن الشخصية القومية تعكس النظم القومية السائدة أو الشائعة أو الممثلة وخاصة تلك التى تهتم بالسياسة والقانون[2]. ولقد أدلى القانونيون وعلماء السياسة بدلوهم فى دراسة الخصائص القومية للشعوب، وتدفع بنا هذه الجهود المشتركة فى دراسة الشخصية القومية إلى القول بأن دراسة الخصائص والسمات القومية من أكثر الدراسات التى تعبر عن تداخل العلوم السلوكية.

ومن وجهة نظر الدراسات القانونية تشير الشخصية القومية إلى الصورة المثالية لأفراد شعب ما، لما يظهرونه أو يخفونه من سمات أو اتجاهات وفى ضوء ما يؤكدونه من أفعال. وما يصدرونه من أحكام على انفسهم وعلى جيرانهم واستنادا على هذه الاتجاهات والأحكام يكافئون أو يعاقبون أولادهم. ويؤمن المشرعون أن القواعد القانونية تؤثر كل التأثير على تشكيل الشخصية القومية باعتبار أنها تؤكد فى تصرفاتها الأحكام المعيارية.

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٦٩، ٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

ولقد أكد " جورر " هذه العلاقة بين الشخصية والقانون عندما بين أن دراسة الشخصية القومية تصف الدوافع المشاهدة والقيم السائدة فى مجتمع معين فى وقت معين وأن شخصية الشعب تعكسها القوانين التشريعية السائدة. ولقد دعم أرنست باركر هذا الاتجاه موضحاً أن ما نشرعه من قوانين يؤثر على سلوكنا، فالدولة تشرع القوانين، ويشكل نسق القانون بدوره ويؤثر فى الشخصية القومية لهذه الدولة.

ويعرف " تشالز وورث Charles Worth " الشخصية القومية بأنها مجموعة الخصائص أو الصور التى تميز شعبا معينا عن الشعوب الأخرى وهذه الخصائص هى التى تحدد الذات الجوهرية لكل شخصية قومية، وتؤكد الناحية العنصرية لها، وهى تخص كل دولة، ومن الصعب أن تحدد شخصية قومية واحدة لدولة ما ذات سيادة تضم مجموعة من الشعوب المختلفة، ذلك لأن الشخصية القومية لشعب ما، تعكس التجانس الثقافى والسلالى لهذا الشعب باعتباره مجموعة من الخصائص والصفات أو الصور التى تميز شعباً عن آخر، ويمكن أن نعرف من خلال تعميمات الشخصية القومية أنها تتطلب أن يدرك أفراد الشعب بأنهم يختلفون فى بعض الصفات العامة عن غيرهم من الشعوب بينما يتماثلون فيما بينهم فى هذه الصفات فالناس فى كل مكان متماثلون فيزيقيا، ولكن أحداث التاريخ والبيئة بمفردها يبدو أنهما يصنعان الثقافة والنظم التى تتباين بين الشعوب البسيطة والشعوب المتقدمة[1].

وهناك تعريف آخر أكثر شيوعاً بين علماء السياسة، يؤكد أن " الشخصية القومية نمط تنظيم "، فالشخصية القومية تعكس النظم القومية السائدة أو الشائعة أو الممثلة كأساس لتحديد الدولة أمر صعب، مما أدى إلى خلط كبير فى تلك الدراسات التى لم تحدد تحديداً قاطعاً أو تقتدى بهذا التحديد[2].

وهناك مصطلح آخر يختلف بالضرورة عن مصطلح الشخصية القومية أو الطابع القومى للشخصية " National Character " ولكنه يؤكد أيضا على

---

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ٦٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

الاتجاه القومي في دراسة الشخصية القومية وهو مصطلح " الصورة القومية National Image ".

ويرى حامد ربيع أن الاختلافات بين مصطلح الطابع القومي للشخصية والصورة القومية يرجع إلى أن الطابع القومي للشخصية ينبع من التحليل الموضوعي للسمات والملامح الفردية على المستوى الجماعي والشمولي. أما الصورة القومية فهي عبارة عن تصور مجتمع لمجتمع آخر وأنه مفهوم دعائي.

فالصورة القومية تتضمن بالضرورة تصورا محدداً من جانب قومية ما للطابع القومي أو لشخصية جماعات قومية أخرى. غير أنها قد تتضمن بالإضافة إلى ذلك بعض التصورات عن الإمكانيات السياسية والعسكرية والاقتصادية لهذه الجماعة القومية، مما يخرج عن مفهوم الأفكار القومية النمطية الثابتة الذى يتعلق بأكثر الآراء والأفكار شيوعاً وثباتاً عن جماعة قوميةما، التي ترددها جماعة قومية أخرى عنها. وهي بهذه الصورة تفتقر إلى أى سند موضوعي[1].

ولقد كان لعماء السياسة دور كبير في دراسة الفروق والاختلافات القومية دراسة علمية منظمة، وتجدر الإشارة هنا إلى إسهامات (A. De Tocqueville, Democracy in America, 1835)، وكذلك أرنست باركر Barker في كتابه (National Character, 1927). حيث عرض لفكرة الطابع القومي من وجهة نظر علماء السياسة. وقد تطور المصطلح بعد ذلك من خلال أبحاث علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، ولقد تأثر أغلب علماء الأنثروبولوجيا الثقافية في تحليلاتهم بتأكيد علم النفس المستمر على أثر الطفولة المبكرة والتنشئة الاجتماعية في تشكيل بناءات الشخصية. ويتقبل عدد كبير من الباحثين في العلوم الاجتماعية فكرة الاعتماد المتبادل بين الشخصية والنسق الاجتماعي والثقافي، وخاصة من لم يسلموا بالضرورة بفكرة الطابع القومي التي كانت ولازالت محل نقد متواصل[2].

---

(١) السيد يس، المفهوم الاسرائيلى للشخصية العربية، في المجلة الاجتماعية القومية، المجلد العاشر العدد الثانى، مايو ١٩٧٣ ص ١٦٢.

(٢) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص ٢٩٩.

٣ ـ المنظور السوسيولوجى Sociological Perspective:

إن علماء الاجتماع لم يكونوا بمعزل عن التيارات الفكرية التى اهتمت بدراسة خصائص الشعوب والسلوك المميز لشعب معين، والدوافع المشتركة بين أفراد شعب ما. وكان مونتسكيو فى كتابه العقل الجمعى، ودوركايم فى مقالاته عن التصورات الاجتماعية وتصوره عن العقل الجمعى، من أوائل علماء الاجتماع الفرنسيين الذين اهتموا بدراسة الشخصية القومية. وكان " سمنر " أول عالم اجتماع أمريكى حاول أن يحدد العناصر البنائية للمجمتع أن يصور روح الشعب.

بيد أن علماء الاجتماع لم يقبلوا مفهوم الشخصية القومية كما هو وارد عند الانثروبولوجيين ولكن رغم أنهم يختلفون معا فى المنهج ومجال الدراسة وتباين المفاهيم بين الاتجاهين، فالهدف من الدراسة واحد.

ولقد انقسم موقف الاجتماعيين إزاء الشخصية القومية إلى ثلاثة فرق، الفريق الأول: رفض فكرة الشخصية القومية، كموضوع للدراسة فى علم الاجتماع، وعلى رأس هؤلاء ماكس فيبر الذى يشترك مع ماركس وجون ديوى فى رفضهما للاتجاه الهيجلى الذى اعتبر الشخصية القومية تصوراً عقلياً يتعين رفضه، مثلما رفض تصور روح الشعب. والفريق الثانى: قبل موضوع الشخصية القومية، كموضوع للدراسة، ولكنهم عدلوا فيه بما يتوافق مع موضوع ومنهج علم الاجتماع، وبما يتلاءم مع ظروف المجتمعات الكبيرة، وقد بدأ هذا الاتجاه بآراء " موريس جينزبرج في الشخصية القومية " ويشايعه حتى الآن كثيرون. أما الفريق الثالث: فقد ساير الاتجاه الثانى إلى حد ما ممارساً فى ذلك لعبة أغلب الاجتماعيين فهو لم ينكر موضوع الشخصية القومية كموضوع كبير جدير بالبحث، ولكن استبدل مفهوم الشخصية القومية الذى شاع عند الأنثروبولوجيين بمفهوم بناء الشخصية المنوالية أو بمفهوم الشخصية الاجتماعية لكى يصبح البحث مقبولاً ومثمراً ومجدياً، وقدموا فى ذلك تفسيرات مختلفة فنجد مثلاً Deinney و Glajer و Reisman ويزمان وجلازر ودينى، فى كتابهم The Lonely Growd ينكرون أن فكرة أنماط الشخصية التى يصفونها فى كتابهم تعتبر دراسة للشخصية الأمريكية المتغيرة وأنها تعبر عن شخصية دولة واحدة، ولكنها تعبر عن شخصيات متباينة فى إطار الثقافة الأمريكية.

ويقول مارتندال: لقد ظهر علم الاجتماع فى البداية باعتباره صورة من صور الروح الجماعية التى ظهرت فى القرن ١٩، وارتبط ارتباطاً بتلك التقاليد التى تحاول تجسيم مفهومات مثل العقل الجمعى والروح الشعبية. ولكن علماء الاجتماع الرواد كانوا غير مبالين بمشكلة الشخصية القومية، إلى أن ظهرت بعض المشكلات فى النظرية والمنهج أدت إلى ظهور نظريات اجتماعية جديدة، وأظهر المعارضون لوجود نظرية اجتماعية شاملة وعامة اهتماما خاصاً بالخصائص القومية للشعوب، ووضعت تصنيفات عديدة للنظريات الاجتماعية. ولقد بين مارتندال أن نظريات علم الاجتماع ابتداء من الوضعية العضوية والصراع الاجتماعى مروراً بنظريات الصورية الاجتماعية والسلوكية وانتهاء بالوظيفية وقفت مواقف متباينة من الشخصية القومية(١).

فالنظريات الوضعية العضوية تمسكت بوجهة نظر مماثلة لهؤلاء الذين جسموا مفهومات العقل الجمعى وروح الشعب وعبقرية الشعب. وما أشبه. ولقد كان علماء الاجتماع الرواد متأثرين بتقدم نظرية التطور ومثال إعادة بناء الإنسانية وبمرور الزمن طورت الأشكال الكلية اهتماماتها وأشارت إلى الشخصية القومية. ولقد أظهر الاهتمام الوضعى فى علم الاجتماع أنماط هذا التجسيد.

كذلك كان المدخل الكلى وسيلة نظريات الصراع الاجتماعى لمعرفة الحياة الاجتماعية. وعلماء الاجتماع المسايرون لهذه النظرية يغفلون التجانس الاجتماعى فى هذه الحياة، ويهتمون بما يوجد فى المجتمعات من مؤثرات وانقسام المجتمع دائما إلى زمر متصارعة متحاربة. ولقد أقحمت هذه الفكرة آليا إلى مجال الاهتمام تلك الخصائص التى يظهرها الأفراد باعتبارهم أعضاء جماعات متصارعة نتيجة النظرة إلى هذه الجماعات عن بعد. وقسموا البشر إلى مجتمعات سياسية لكل منها صورة عامة أو شخصية قومية مقصورة عليها. وما سلوك الأشخاص البارزين والمهمين الا تعبيرا عن الشخصية القومية التى تناضل ضد نزوات المحيطين بهم ونموذجاً يحتذى به، ومن ثم تسيطر على أقوى العقول فى الجماعة تقريبا.

---

(١) محمد سعبد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٨٢ ـ ٨٨.

ولقد دفع التأكيد على الصراعات بين الجماعات أنصار هذه المدرسة إلى التركيز على الخصائص التى يكتسبونها البشر بصفتهم أعضاء فى جماعة متصارعة ومن ثم اهتموا بالشخصية القومية.

ولقد رفضت المدرسة الصورية فى علم الاجتماع كل التجسيدات، واقترحت فى الوقت نفسه دراسة الأشكال الاجتماعية مجردة من مضمونها. وبذا وضعت الشخصية القومية ومشكلاتها جانبا وأغفلت دراستها. أما المدرسة السلوكية من جانب آخر فانطلاقا من نظريتها بأن التفاعلات المعقدة هى محصلة الأفراد وأفعالهم فقد اهتمت بالخصائص المختلفة الشائعة والعامة التى يكتسبها أغلبية أفراد المجتمع. ولذا نجد فى أفعالهم وأعمالهم مفهوماً للشخصية القومية يقارب إلى حد ما مفهوم مونتسكيو.

أما الوظيفية فقد درس بعض أنصارها الشخصية القومية اعتمادا على نماذج لأساليب مستمرة من النظم الإنسانية ولكن فى صورة غير وضعية، وحاول البعض الآخر دراسة الشخصية القومية فى نظرة كلية متخذا مبدأ النفعية اساساً لتوحد الأفراد مع الشخصية القومية.

ولقد كان لعلماء الاجتماع مواقف متباينة من مفهوم الشخصية القومية فلقد كان " موريس جينزبرج " من أوائل الاجتماعيين الذين انتبهوا إلى الشخصية القومية فى الاربعينات من هذا القرن. وقد قبل " موريس جينزبرج " مفهوم الشخصية القومية كما ورد عند الأنثروبولوجين، وإن عدل فى تعريف الشخصية القومية بما يتلاءم وموضوع علم الاجتماع ومنهجه. ويرى جينزبرج أن الشخصية القومية باعتبارها مجموعة متماسكة من السمات التى تظهر بعض الاستمرارية والدوام النسبى يحتل مكاناً مسلماً به فى الدراسات السياسية والتاريخية. وأن تطبق الجوانب المختلفة لحياة الشعوب يعتمد على وحدة تطوره التاريخى واستمراره. وتدل هذه الشخصية القومية عادة على الشخصية العامة السائدة بين أفراد دولة ما، وتعبر عن أنماط السلوك فى مجموعها أى طبيعة تنظيم الجماعة كما يتجسم فى النظم السائدة والإنجازات الجمعية والسياسية العامة لهذه الجماعة. بل إننا يمكن أن نقول إن

وجود النظم الاجتماعية يعتمد على شخصية الأفراد كما يشكلهم التفاعل المتبادل بينهم[١].

ولقد أدلى " أرنولد توينبى " عالم الاجتماع التاريخى بدلوه فى مجال الشخصية القومية فى كتابه " مختصر دراسة التاريخ "، من خلال دراسته لصراع الحضارات المختلفة، وما يطرأ عنه من تحلل الحضارات، واستجاباتها المختلفة تجاه الحضارات الغازية.

ويشير مفهوم الحضارة عنده إلى عدد معين من الشعوب التى تتميز بعدد كبير من السمات المشتركة. وقد تكون الحضارات " اصيلة " إذا ما انبثقت تلقائياً عن مستوى قبل حضارى أو " مشتقة " إذا ما جفزت إليها بعض الحضارات الموجودة فعلاً[٢].

ولقد أكد " توينبى " فى مواضع مختلفة من دراستة لآثار التلاقى بين الحضارات المتعاصرة المختلفة على رفضه للأفكار العنصرية التى ترجع الاختلافات القائمة بين الشعوب إلى الاختلافات فى الجنس أو العنصر أو الفروق العرقية، كما أبدى حنقه وإزدراءه لفكرة التفوق العنصرى للحضارات الغالبة، ومحاولاتها المستمرة لوصم الحضارات المغلوبة بوصمة " الانحطاط العنصرى ".

فلقد اكد " توينبى " على مقولة " وصمة الانحطاط العنصرى " التى يلصقها المعتدون على أهالى البلاد، أو التى يلصقها الفريق المتعالى بالفريق الذى جرده من آدميته. وأشار إلى أن تلك الوصمة تعد أشد خطراً من وصمة انحطاط الدين أو الثقافة، فانقسام الجنس البشرى بسبب العنصر يختلف عن انقسامه بسبب الدين أو الثقافة أو السياسة أو الاقتصاد، من ناحية كونه يقيم هوة بين الجانبين المنقسمين لا يمكن اجتيازها. وأخيراً يؤكد " توينبى " أن وصمة الانحطاط العنصرى تختلف عن وصمة انحطاط الدين أو الثقافة (و إن لم تختلف فى هذا الصدد عن وصمة الانحطاط السياسى الاقتصادى) من ناحية أنها اتخذت مقومها، أشد مظاهر الطبيعة البشرية سطحية وتفاهة وحقارة: لون البشرة، أو شكل الأنف !![٣].

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٩٠ - ٩٨.
(٢) نيقولا تيماشيف مرجع سابق، ص ٤٦٢.
(٣) أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، جـ٣، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤، ص ٤٢٢.

وعلى الرغم من رفض " توينبى " لمقولة العنصرية أو العرقية كأساس للاختلافات بين الشعوب والحضارات المختلفة، فإنه لم يرفض مقولة الشخصية القومية، ولكنه استخدم مفهوم الشخصية الاجتماعية فى دراسته للآثار المختلفة لتلاقى الحضارات المتعاصرة أعقاب الاعتداءات الناجحة أو الفاشلة على ثقافة وشخصية كلا الحضارتين المعتدية والمعتدى عليها على حد سواء.

فيحاول فى دراسته للحضارات المتحللة أن يرصد حالة الانقسام فى نفوس أعضاء المجتمع المتحلل فى أوضاع متنوعة، ومن أهم تلك الحالات التى تعانى منها نفوس أعضاء المجتمع المتحلل " الشعور بالابتذال " فنجده يقول فى هذا الشأن " يعتبر الشعور بالاختلاط، بديلاً سلبى الطابع لذلك الشعور بالنمط الإنشائى الذى يترعرع بنفس المدى مع ارتقاء الحضارة. وتأخذ الحالة الذهنية هذه، معنى عمليا فى فعل قوامه الاستسلام الذاتى إلى بوتقة الانصهار. فى خضم عملية التحلل الاجتماعى، نجد مزاجاً مطابقاً يكشف عن نفسه فى كل مجال من مجالات عمل الشخصية الاجتماعية: فى الدين والأدب واللغة والفن. كما يكشف عن نفسه كذلك فى المجال الأوسع مدى والأشد غموضاً: مجال السلوك والعادات[1].

ولقد أكد على أن أحد مقومات هذا التحليل هو انشقاق الكيان الاجتماعى إلى:

١ - أقلية لاهمّ لها إلا السيطرة، لا الإبداع.

٢ - جماهير من الدهماء (بروليتاريا) تحولت عن الولاء لزعمائها السابقين، بعد أن غدوا مجرد " سادة ".

ولقد أكد توينبى أن هناك تأثيرات مختلفة تصيب الكيان الاجتماعى فى أعقاب الاعتداءات الناجحة. وتلك التأثيرات ليست مقصورة على الحضارات المعتدى عليها فقط، وإنما تصيب الحضارات التى تنجح فى عدوانها أيضا.

فإن الحضارة التى تنجح فى عدوانها، عليها أن تدفع الثمن الاجتماعى لنجاحها. ويتمثل هذا الثمن فى تسرب ثقافة ضحاياها الأجنبية، إلى مجرى حياة

---

(١) أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، محمد شفيق غربال، جـ٢، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١، ص٢٩٩.

بروليتاريتها الداخلية (أى جماهير دهمائها) ومن ثم، تزداد اتساعاً، الهوة المعنوية القائمة فعلاً بين هؤلاء الساخطين وبين الأقلية المتطلعة إلى السيطرة.

والنتائج التى تتمخض عن عدوان - ناجح - على الكيان الاجتماعى لمجتمع معتدى عليه، تكون أشد تعقيداً، من غير أن تكون أقل تدميراً. فسنجد - من ناحية - أن عنصراً ثقافيا كان عديم الضرر، أو كانت له فائدته فى الكيان الاجتماعى الذى هو وطنه، سنجد أن هذا العنصر يحدث نتائج غريبة ومدمرة، إن أدخل فى جسم آخر.

ويؤكد " توينبى " فى دراسته للإرسال والاستقبال الثقافى أن هناك أنموذج ثقافى توطد فى كيان اجتماعى مرسل، يعمل على توكيد شخصيته فى كيان اجتماعى مستقبل. ويتم هذا عن طريق إعادة تجميع وتأليف العناصر الثقافية التى يتألف منها هذا النموذج الثقافى، والتى انفصل بعضها عن بعض أثناء عملية الإرسال. ولابد أن يصطدم هذا الاتجاه باتجاه آخر، يعترضه ويقاومه، من جانب المجتمع المعتدى عليه. ولكن هذه المقاومة، لا تنجح عادة، إلا فى إبطاء خطى هذه العملية[1].

وقد ساهم " تالكوت بارسونز " برأيه فى موضوع الشخصية القومية، وبين أن الشخصية القومية لا توجد فى البناء المعقد واللامتجانس. وقبل بارسونز مفهوم كاردنير عن بناء الشخصية الاساسية الذى يعبر عن العناصر المكونة لبناء الشخصية العادية للفرد فى المجتمع، ولا يشير إلى الشخصية الفريدة المميزة باعتبارها وحدة ملموسة محسوسة. وبناء الشخصية الأساسية هو المظهر الوحيد لبناء الشخصية الكلى الواقعى والمعبر الوحيد عن توجيهات القيم وتوقعات الأدوار. وهى تتكون بتأثير عملية التنشئة الاجتماعية فى طور الطفولة. ويتكون قلب الشخصية من توقعات وتوجيهات القيم والقيم السائدة، وهذه العناصر ليست جامدة وليست مرنة يغيرها المرء حسب إرادته ولكنها تتنوع محتفظة بالسمات الأساسية للشخصية وهى تتغير بتغير تجارب المرء وأهم ما يميز العناصر المكونة لبناء الشخصية هو استقرارها النسبى، وهذه العناصر ليست عناصر

---

(١) أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، جـ ٣، ط١، مرجع سابق، ص ص ٤٠٣ - ٤٢٢.

فطرية، بل عناصر مكتسبة يرتبط بها المرء أثناء عملية التوحد. وبناء الشخصية بناءً مستقراً استقراراً نسبياً، ويتغير بناء الشخصية بتغير البناء الاجتماعى كما يتغير من بناء لآخر، بل هو متغير بين أفراد البناء الواحد، إذ يتباين حسب المركز الاجتماعي للأفراد ومن طبقة لأخرى. كما يتميز بناء الشخصية للرجل عن بناء الشخصية الأساسية للمرأة. فأعضاء البناء الاجتماعى لا يستقطبهم مثال واحد لشخصية أساسية، فهم يتحركون قليلا أو كثيراً عن هذه الشخصية الأساسية ويرجع هذا التباين إلى أسباب ثلاثة:

أولاً : تباين البناء الجسدى وتباين القدرات.

ثانياً : تباين تأثير عملية التنشئة.

ثالثاً : اختلاف تأثيرات المواقف على نتائج التفاعل.

وقد تفوق " بارسونز " عن غيره من الاجتماعيين، عندما ربط بين تباين الشخصية الأساسية بالعمليات الدافعية، وهذه العمليات الدافعية عنده ليست فطرية، بل اجتماعية.

وقد قبل عالم الاجتماع " دهر ندوف " مفهوم الشخصية القومية، وأيد وجهة نظر " روبرت موسيل " فى أن سكان المجتمع لديهم على الأقل تسع شخصيات هى: الشخصية المهنية والشخصية القومية والشخصية المدنية، وشخصية الطبقة، والشخصية الجغرافية وشخصية الجنس والشخصية الواعية.

ويرفض " الكس انكلز " مفهوم الشخصية القومية بمعناها العام الشامل، ويستبدل به مفهوم الشخصية المنوالية، ويقصد بها مجموعة الخصائص وأنماط الشخصية الثابتة نسبياً الشائعة والظاهرة بين أعضاء المجتمع من الكبار والتى توجههم فى فترة زمانية معينة نحو تفضيل الديكتاتورية او القائد الملهم على النظام الديمقراطى والرأى الجماهيرى أو العكس. والسبب الذى أدى به إلى رفض الشخصية القومية بمعناها الشامل، هو الاعتقاد بأن نتائج الدراسات الامبيريقية على عينات صغيرة، تنتهى دائما إلى التعميم. كما أن الدراسة المنهاجية للشخصية القومية الشاملة كموضوع للبحث العلمى تقود إلى طريق مسدود[1].

---

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٩٠ ـ ٩٨.

ولقد جاء موقف رواد النظرية النقدية من الشخصية القومية انعكاساً للخلفية الاجتماعية والفكرية والتاريخية لروادها، فشكلت قضايا رفض الوطن والانتماء القومي والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة محوراً أساسيا في تفكير مدرسة فرانكفورت جاء انعكاساً لأوضاع الأقلية اليهودية في مختلف المجتمعات، حيث يعتبر مفهوم اليهودية سابقا على مفهوم القومية أو الوطنية، كما جاء رفض فكرة القومية كانعكاس لمعاناة اليهود من تلك الفكرة التي تدعمها الأغلبية في مختلف المجتمعات.

ولكن ذلك الموقف الرافض لمقولة القومية Nationalism، ولدراسة " الشخصية القومية National Character " لا يسرى على كل رواد مدرسة فرانكفورت، فلا يمكننا إنكار دور " إريك فروم " أحد رواد النظرية النقدية والذى تمثل دراساته وأبحاثه أحد الروافد الفكرية الأساسية لمدرسة فرانكفورت، فهو الفرويدى المحدث وعالم النفس الاجتماعي التحليلي الذى استطاع إثراء التصور الماركسي للطبيعة الإنسانية، والإسهام في توضيح العلاقة بين الأساس الاقتصادى للمجتمع وبنائه الفوقى الأيديولوجى[1].

ولقد رفض " فروم " مفهوم الشخصية القومية القائم على الاختلافات العنصرية والعرقية، واستعاض عنه بمفهوم " الشخصية الاجتماعية Social Character " الذى يعكس الوضع الطبقى أو المهنى. ويستند مفهوم الشخصية الاجتماعية إلى فكرة أن بناء الشخصية بناء مشترك عند أغلب أعضاء الجماعة أو أعضاء الطبقات المختلفة في مجتمع معين، وهذا البناء الشائع المشترك هو ما أسماه " فروم " الشخصية الاجتماعية Social Character[2].

ولقد حلل " فروم " تطور الشخصية في المجتمع الحديث، وموضحاً التأثيرات المختلفة التى أحدثتها النزعة السياسية التسلطية (كما تتبدى في الفاشية) على الإنسان الحديث، مما دفع " فروم " إلى صياغة مفهوم " الطابع الاجتماعي " الذى ما لبث أن احتل مكانة هامة داخل الفكر الاجتماعي

(١) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط١، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٢، ص ٢٥٣.

(٢) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ٤٥.

السيكولوجي. وربما كان كتاب فروم " الخوف من الحرية " من أكثر مؤلفاته تعبيراً عن اتجاهه الاجتماعي النقدي[1].

ولقد شرع " فروم " في دراسته التي نشرها حول تطور الشخصية في المجتمع الحديث، " التسلطية وسيكولوجية النازية " في إلحاق فكرته المتعلقة بالطابع الاجتماعي وقام بتلخيص وجهة نظره قائلاً: " تؤثر الظروف الاجتماعية في الظواهر الأيديولوجية من خلال وسيط هو الشخصية والشخصية من ناحية أخرى ليست بمثابة نتاج لتوافق سلبي مع الظروف الاجتماعية وانما لعملية توافق دينامي عل أساس العناصر التي إما أن تكون موروثة بيولوجيا في الطبيعة الإنسانية أو قد أصبحت موروثة كنتيجة للتطور التاريخي "[2].

ومن ثم فلقد وقفنا فيما سبق على موقف المنظورات المختلفة من الشخصية القومية، ويتعين علينا الآن دراسة وتحليل موقف النظرية النقدية من المجتمع الغربي، ومن الإنسان الغربي، ومن الشخصية القومية في ضوء دراسة المناخ الفكري والاجتماعي والتاريخي الذي نشأ وتطور في ظله الاتجاه النقدي لمدرسة فرانكفورت بصفة عامة وآراء " إريك فروم " بصفة خاصة، وأثر ذلك على المقولات الأساسية للنظرية النقدية، وعلى آراء " فروم " خاصة المنصب منها على الشخصية القومية. مما يمكننا من التوصل إلى تقييم دقيق لحقيقة الشخصية القومية من وجهة النظر النقدية.

(ب) نحو رؤية نقدية للتراث العالمي للشخصية القومية :

إنَّ موضوع الشخصية القومية من الموضوعات التي أصبحت تشغل بال كثير من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمون إلى علوم اجتماعية مختلفة. وتعني دراسة الشخصية القومية بوجه عام " دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع للوصول إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات ". وقد يكتفي الباحث بهذا الوصف أو يتبعه بمحاولة تفسير نشوء هذه السمات أو بدراسة مقارنة بين الشخصية القومية في عدد من المجتمعات[3].

---

(١) السيد الحسيني، نحو نظرية اجتماعية نقدية، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٢) على عبد الرازق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩١، ص ٢٢٩.

(٣) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٥٠.

١ - تطور دراسة الشخصية القومية :

بادئ ذى بدء يجب أن نشير إلى أن الاهتمام بمعرفة خصائص الشعوب بدأ منذ تاريخ الإنسانية، فالإنسان يحُاول دوماً تصنيف سلوك أصدقائه وأعوانه وذلك بهدف معرفة كيفية التعامل معهم، كتجمعات بشرية كبيرة لها خصائصها السلوكية المميزة[١].

ويمكننا تقسيم مراحل دراسة الشخصية القومية الى مرحلتين أساسيتين.

المرحلة الأولى :

مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، وامتازت تلك المرحلة بأنها مرحلة الدراسة الوصفية ولا تعدو أن تكون هذه الدراسات إلا مجرد دراسات انطباعية عن الشعوب، تعتمد على وصف انطباعي للمجتمعات[٢]. كالانطباعات البسيطة التى كانت سائدة فى الفكر الشعبى مثل القول بأن " الفرنسيين عقلانيون للغاية وأن الأمريكيين عاطفيون وبعيدون عن الثقافة الرفيعة. وعلى غرار ذلك وجدت انطباعات أخرى عن النمط الروسى Russian أو اليابانى Japanes أو الانجليزى Englishman. ومن ثم يمكننا أن نعتبر تلك المرحلة " مرحلة القوالب الجامدة فى التفكير Stereotypes "[٣]. حيث وضعت الشخصيات القومية فى أطر جامدة لا تخرج عنها.

ولقد ظهر مفهوم الشخصية القومية فى تلك المرحلة فى تراث الكتابات الحرة التى ذهبت إلى أن مفهوم الشخصية يشير الى أعضاء شعب معين يتميزون بتاريخ، وآداب، وفنون، وفلسفة خاصة بهم[٤].

---

(١) قدرى حفنى، دراسة فى الشخصية الاسرائيلية، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٥، ص ١٤.

(٢) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ١٢.

(٣) William A. Haviland, Cultural Anthropology, University of Vermant, P. 117.

(٤) Margaret Mead, National Chatacter and The Science of Anthropology, in Culture and Social Character, Edited by Seymour Martin Lipset and Leol Lowenthal, The free Press of Glencone, Inc, U.S.A, 1961, P. 15.

ولقد اختلف الباحثون ـ جُل الاختلاف ـ حول تحديد بداية تلك المرحلة. فالبعض يرى أن بداية الاهتمام المتخصص بموضوع الشخصية القومية أو بمعنى أصح شخصية الشعوب يمكن أن يرجع الى ١٨٦٠ حين أصدر " لازاروس وسانتيينتال " مجلة دورية بعنوان " سيكولوجية وفلسفة الشعوب ". باعتبار أن دراسة سيكولوجية الشعوب إنما تستهدف. اكتشاف القوانين التى تمارس فاعليتها حيثما تعيش الكثرة وتتصرف كفرد واحد. وتبع ذلك محاولة " فونت " فى عام ١٩٨٢، والتى اهتم فيها بقضية سيكولوجية الجماعات حيث أصدر كتابه عن الأخلاق : دراسة فى حقائق قوانين الحياة الروحية. ثم بدأ مع بداية القرن العشرين حتى ١٩٢٠ فى إصدار مجلدات كتابه " سيكولوجية الشعوب " ولقد طرح فيه تصوره لشخصية الجماعة تحت مصطلح " الإرادة العامة " ويعرفها بأنها ذلك التركيب الخلاق الذى يؤدى الى تطوير العقل الاجتماعى والإرادة الاجتماعية بما يتجاوز عقل وإرادة الأفراد. وتابع ذلك التيار ماكدوجل بكتابه عقل الجماعة ١٩٢٠، والذى يذهب فيه إلى أن تفكير وسلوك كل إنسان إذا ما كان يفكر ويسلك كعضو فى مجتمع تختلف تماماً عن تفكيره وسلوكه كفرد منعزل[1].

هذا ويرى عالم الاجتماع الأمريكى " دون مارتيندال " أنه يمكن التأريخ لهذا التيار ببداية صحوة الروح القومية فى أوروبا. ويقرر أن إرهاصات الاهتمام بالفروق بين القوميات ظهرت فى كتابات مونتسكيو عن طريق البيانات المتعددة التى جمعها عن القوميات والشعوب المختلفة أن يدحض الزعم الذى كان يروجه العقليون، والذى مؤداه أن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل مكان. فقد أثبت أن تغاير الظروف المحلية من مكان إلى مكان من شأنه أن يحدث إختلافات قليلة أو كبيرة تؤثر على ما كان يسمى بالطبيعة الانسانية العامة[2].

وذهب كل من " انلكز وليفنستون " الى أن المرحلة الأولى لدراسة الشخصية القومية بدأت عام ١٩٣٤ بنشر كتاب " روث بندكت " أنماط من الثقافة حيث اعتمدت فى تفسيرها لسلوك الأفراد والجماعات البدائية على

(١) محمد أحمد بيومى، المجتمع والثقافة والشخصية " دراسة فى علم الاجتماع الثقافى "، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩١، ص ١٧٤.
(٢) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٥٦.

المفاهيم والنظريات السيكولوجية وبخاصة مفاهيم ونظريات التحليل النفسي. وانتهت هذه المرحلة بصدور الطبعة الأولى من كتاب " كارونر التخوم " لسيكولوجية المجتمع عام ١٩٤٥.

ويمكن القول أن كتابات هذه المرحلة بالرغم من تميزها بمستوى ملحوظ من الثراء النظرى إلا أنها كانت تفتقد الأحكام التجريبية أى الدراسات الواقعية، حقاً لقد سعى " لازاروس وسانتينتال " - كما ذكرنا سابقاً - الى تحقيق معرفة إمبيريقية فى مجال دراسة شخصية الجماعة، وكذلك سعى " فونت " الى الاستفادة من شخصية الجماعة والاستفادة من الفكر الاجتماعى والأنثروبولوجى فى ذلك الوقت، ولكن هذه الدراسات لم تصل إلى مستوى عال من الدقة والضبط العلمى وهذا ما دفع " بانكلز وليفنستون " إلى إسقاط هذه الدراسات من الاعتبار فى تأريخه لتطور البحث فى مجال الشخصية القومية[1].

وربما كان ذلك السبب الأساسى وراء إجماع الباحثين على أن الحرب العالمية الثانية كانت بداية المرحلة الثانية فى دراسة الشخصية القومية، حيث كانت نقطة إنطلاق ضخمة لبحوث الشخصية القومية.

المرحلة الثانية :

لقد تطورت اهتمامات عدد من الأنثروبولوجيين أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث إهتموا بإبراز الإختلافات القائمة بين الشخصيات القومية فى المجتمعات الغربية، كما ذهبوا إلى أن فهم الثورة العنيفة التى طبعت الدول أو الشعوب المتورطة فى هذا الصراع العلمى قد تؤدى إلى فهم أعمق للتطورات الاجتماعية والسياسية المختلفة التى ظهرت فى تلك الأمم، أكثر من هذا فقد ذهبوا إلى أن التحليلات المنهجية للإختلافات القائمة فى " الشخصية القومية National Character " للمجتمعات الغربية قد تؤدى إلى زيادة المعرفة والتبصر بالفترات التى يكثر فيها الشد والتوتر والأزمات وسوء الفهم بين الشعوب المتحاربة من كلا الطرفين - أى الحلفاء والمحور - على السواء[2].

---

(١) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) David L. Sills, International Incyclobedia of The Social Sciences, The MacMillan Company & The Free Press, New Youk, Vol 11 and 12, 1972, P. 14.

ولقـد كانـت تلـك المرحلـة بدايـة مرحلـة تطبيـق التقنيـات الحديثـة لحـل مشكلات البحث والتدريب، " كاستخدام الأفلام فى التدريب وتحليل الشخصية القوميـة، وتزايـد استخدام المقـابلات، وتطـور النمـاذج التجريبيـة للجماعـات الصغيرة "، ولقد حدث نوع من التعاون بين كل هذه المجالات مما أدى إلى الإرتقاء بمستوى المناهج، وأسهم فى تطوير مناهج أكثر دقة لجمع وتحليل البيانات[1].

كما دخل مفهوم الشخصية القومية فى دائرة اهتمـام الكـثير مـن دراسـات الثقافة والشخصية التى تستخدم المناهج الأنثروبولوجية والتحليلات النفسية التى تستعين بتحليلات الطب النفسى ، واختبارات الاتجاهـات، ودراسـات الجماعـات الصغيرة. ولقـد أدرك السـيكولوجيون صـعوبة الوصـول إلى مقومـات الشخصـية القومية من خلال الاستبيانات، كما شغل السوسيولوجيون بدارسـة الاختلافـات بين الثقافات الفرعية للجماعات الصغيرة[2].

ولقد تتالت الدراسات والبحوث التى دارت حول الشخصية القومية. ففى المدة بين عامى ١٩٤٢ وعـام ١٩٥٣ صـدرت فـى الولايـات المتحـدة الأمريكيـة أكثر من عشرة كتب ألفها أنثروبولوجيون وتناولت موضـوع الشخصـية القوميـة عند الأمريكيين واليابانيين والصينيين والألمان والروس[3].

ولقد تميزت الدراسات الخاصة بالطابع القومى فى الفترة ما بين ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ بكونها دراسات مقارنة ويؤكـد " دوبجكـو " و " فريجيـدا " أن البحـث فـى الطابع القومى ينبغى أن يكون بحثاً مقارناً. والبحث المقارن فى الطابع القـومى ينبغـى أن يقوم على التعاون المتبادل بين العلوم المشتركة حيث ينبغى أن يوضع فـى الإعتبـار الإطار الاجتماعى والحضارة وأيضاً تاريخ البشر محل الدراسة. ولقـد تميـزت بحـوث هذه المرحلة بالاهتمام بفكرة الفريق كذلك تميزت بتركيز الباحث أو فريـق البحـث على مجتمع واحد يدرسه بعمق وشمول بالقدر المستطاع هادفاً الوصـول الى صـورة

---

(١) Margaret Mead, National character and The science of Anthropology, in, Seymour Martin Lipset & Leo Lowenthal, Culture and social Character, Op. cit, P. 18.

(٢) Ibid, P.19.

(٣) Ibid, P. 15

عامة لتكوينه السيكولوجى أو لشخصيته. كذلك كان الاهتمام فى هذه المرحلة من البحوث المقارنة ليس على مجال شخصية الجماعة الواحدة، بل لعله كان سمة شملت الكثير من دراسات العلوم الانسانية فى هذا الوقت[1].

ومن ثم تعد هذه المرحلة مرحلة إستخدام المقاييس العلمية فى دراسة الشخصية، واخضاع المفاهيم الأساسية للتجريب، وقد تدعم هذا الاتجاه بعد أن تأكدت الحاجة إلى إجراء بحوث عن الشخصية تعتمد على تطبيق المنهج العملى، وثبت أن الطبيعة العلمية لمفهوم الشخصية القومية تخضع للإختبار، وتساهم فى صياغة فروض يمكن التحقق منها[2].

وإذا كنا عرضنا فيما سبق لتاريخ البحث فى الشخصية القومية، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن الوضع الحالى للبحوث فى هذا الميدان.

■ أوضاع بحوث الشخصية القومية فى النصف الثانى من القرن العشرين :

يقرز الأنثروبولوجى الأمريكى " داسون هويبل " فى دراسة هامة له عن " الشخصية القومية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا " أن الموجة التى تصاعدت مع الحرب العالمية الثانية واستمرت بعد انتهائها سنوات والتى أدت إلى ظهور بحوث ودراسات متعددة ومتنوعة عن الشخصية القومية قد انحسرت فى الوقت الراهن ويستدل هويبل على صدق ملاحظته بالقياس الكمى للمقالات والكتب التى تصدر فى هذا الموضوع فى الوقت الراهن. ويرى أنه إذا تصفحنا مثلاً المجلة المعروفة باسم " الأنثروبولوجى الأمريكى " طوال عام ١٩٦٥ فإننا لا نجد أثرا لأى مقال عن أى نوع عن الشخصية القومية. ومنذ عام ١٩٦٠ لم يظهر سوى كتابين كبيرين فى الموضوع ألفهما أنثروبولوجيون.

ويفسر هويبل سر انتشار هذه البحوث بالذات خلال الحرب العالمية الثانية على أساس أن هذه البحوث وضعت فى القوات العسكرية الأمريكية حتى يستطيع القادة أن يضعوا خططهم فى إخضاع بعض الشعوب على أسس علمية

---

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ص ١٨٠، ١٨١.

سليمة. (يكشف هويبل بهذا الصدد بوضوح عن تأثير وسيطرة الأجهزة الحكومية الأمريكية على الأوضاع العلمية ذاتها في العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية)[1].

فالأنثروبولوجية الشهيرة " روث بندكت " التي اشتهرت بأبحاثها عن الشخصية القومية لشخصية اليابانيين، قامت بهذه الأبحاث حينما كانت ترأس قسم التحليل الأساسي بمكتب المخابرات الأمريكية لأعالي البحار.

وقد اعترفت مارجريت ميد في مقالة هامة لها بأن كل بحوث الشخصية القومية لم تكن تجرى لذاتها وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية الغرض منها إمداد السلطات العسكرية والجهات الحكومية بالبيانات اللازمة، التي تسمح لهم بفهم القيم السائدة عند الشعوب التي تدخل الولايات المتحدة الأمريكية في علاقات معها.

وقد أحدث هذا الاعتراف الصريح - كما يقرر دافيد ماندلبورم - اضطراباً شديداً لدى عدد من الأنثروبولوجيين الذين تحمسوا لهذه الدراسات بحسبانها تحقق أهدافا علمية محضة، فإذا بها مكرسة تماماً لخدمة أغراض غير علمية[2].

ويمكن تلخيص الوضع الراهن لدراسات الشخصية القومية على النحو التالي

أ - انكماش حجم البحوث التي تحمل عنواناً دالاً على استهداف دراسة شخصية الجماعة.
ب - استمرار تزايد الاهتمام بالبحوث الحضارية المقارنة.
جـ - استخدام تكنيكات البحث العلمي الأكثر رقياً وتطوراً[3].

ومن ثم فلقد نشأت دراسات الطابع القومي للشخصية بفعل عوامل سياسية في المحل الأول. فقد أدت ظروف الحرب العالمية الثانية إلى " ضرورة أن

---

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ص ٧٤ - ٧٥.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٧٥ - ٧٦.
(٣) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ١٨١.

يفهم الأمريكيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب، وللوصول الى سلم دائم. وكان لإسهامات الهئية التى كلفت بدراسة الشعب اليابانى عن بعد من أهم الإسهامات التى بلورت مفهوم الطابع القومى للشخصية.

وقد حظيت دراسات الشخصية القومية باهتمام نظم علمية مختلفة يأتى على رأسها الأنثروبولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع. وبالرغم من أن هذا الاهتمام قد ظهر تحت مسميات مختلفة، وانطلق من اتجاهات نظرية متباينة، إلا أن هذا الاختلاف يصب دائماً فى قاسم مشترك واحد هو محاولة البحث عن شئ ما عام ومشترك داخل الثقافة أو البناء الاجتماعى.

ومع تطور دراسات الشخصية القومية، لم تصبح حكراً على الأنثروبولوجيين. فقد بدأت تنطلق من أطر وتصورات متباينة بعضها نبع من الأنثروبولوجيا، وبعضها الآخر نبع من الربط بين أطر نابعة من فروع علمية مختلفة. ولعل ذلك كان سبباً فى اختلاف المفاهيم التى تستخدم للإشارة إلى مفهوم الشخصية القومية.[1]

ثانياً ـ الشخصية القومية فى أدبيات النظرية النقدية :

يتطلب الفهم الحقيقى للنظرية النقدية وموقفها من الشخصية القومية فحصاً دقيقاً للبشر الذين رفعوا لواءها ولأعمالهم وخلفيتهم الاجتماعية والتاريخية، وذلك لكى نلقى الضوء على العلاقة بين المعطيات المتعلقة بحياتهم الشخصية من ناحية وبين إنجازاتهم النظرية من ناحية أخرى[2].

لقد كان العقد الثانى من القرن العشرين حاسماً فى تطور النظرية الاجتماعية. فخلاله شهد العالم ـ وكأنما على ميعاد ـ حادثتين هامتين. أما الحادثة الأولى فهى نشوب وانتهاء الحرب العالمية الأولى بعد أن أحدثت تغييرات شاملة على النظام العالمى والمجتمعات القومية. وبينما كان العالم يحاول التكيف مع الأوضاع الجديدة التى خلفتها هذه الحرب، إذا به يشهد الحادثة الثانية، وأعنى بها الثورة الروسية. وعلى الرغم من أن هذه الثورة كانت قومية فى نطاقها، إلا أن

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٣ ـ ٧.
(٢) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع " الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية "، ترجمة على ليلة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢، ص ٤.

آثارها قد انتقلت إلى العالم أجمع لتسهم في إعادة تشكيل هذا النظام العالمي. وفي ضوء هاتين الحادثتين يمكننا تفسير كثير من الإنجازات الفكرية التي ظهرت خلال العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، وعلى الأخص تلك المتصلة بالنظرية الماركسية وإمكانياتها النقدية.

وفي ضوء هذه الظروف المادية والفكرية يمكننا فحص إسهامات جيل الماركسيين الذى ظهر فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. ومعظم هذه الأسهامات تشكل ما يمكن أن نطلق عليه " فلسفة نقدية " أو " فلسفة الممارسة الثورية ". وفي داخل هذا الإطار اتخذ المفكرون أو الفلاسفة مواقف نقدية مختلفة [١]. ولكن مايعنينا هنا هو مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية التى تمثل فكر الماركسية الغربية التى كانت أكثر جدلية من المادية، والتى وجدت على يد مجموعة من المنظرين - هوركهايمر Horkheimer، وأدورنو Adorno، وإريك فروم Fromm، وهربرت ماركيوز [٢] Morcuse، وهابيرماس Habermas - الذين استمدوا توجهاتهم من لوكاش Lukacs وآخرين ممن ظهروا بعد الحرب العالمية الأولى، أمثال أنتونى جرامشي Antonio Gramsci، وكارل كورش Karl Korsch، وإرنست بلوخ Ernst Bloch. وكانت هذه البداية للتراث النقدى الحديث الذى أصبح فيه اهتمام كبير بالثقافة [٣].

ونقصد بفكر مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية مجموعة القضايا التى تشكل إطاراً نظرياً لنقد النظام الاجتماعى القائم، أو الكشف عن تناقضاته، بحثا عن نظام اجتماعى تنتفى فيه هذه التناقضات. فى هذا الاطار توجد صلة عضوية بين النظرية النقدية وبين النظرية السوسيولوجية. الأولى تعتبر نسقاً فرعياً من الأخير. وتؤدى وظيفة مخالفة. وكلاهما يعكس الحالات التى ينبغى أن يكون عليها النسق الاجتماعى [٤].

---

(١) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، مرجع سابق، ص ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) Hanno Hardt, critical Theory in Historical Perspective, in Journal of Communication, vol 36, No. 3, Summer, 1986, P. 146.

(٣) Ibid, P. 146.

(٤) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٤.

ولكى نتعرف على فكر مدرسة فرانكفورت بصورة أكثر عمقاً، خاصة موقفها من الشخصية القومية، علينا أولاً التعرف على المناخ التاريخى والفكرى والاجتماعى الذى نشأت وتطورت فى ظله هذه المدرسة الفكرية المتميزة.

١ - جذور النظرية النقدية:

يشكل رواد مدرسة فرانكفورت الاتجاه الرئيسى للنقد الاجتماعى. ذلك لأن أفكارهم وقضاياهم بدأت تتغلغل وتغذى الاتجاهات النقدية الأخرى، وقد نشأت مدرسة فرانكفورت خلال عقد الثلاثينات من هذا القرن فى محاولة منها لدعم وتطوير بعض مقولات النظرية الماركسية بالاستفادة من إجراءات البحث الاجتماعى[١].

ولقد وجد ما عرف بمدرسة فرانكفورت فى سنة ١٩٢٣ فى " ويمر Weimar " بألمانيا Germany من خلال معهد الدراسات الاجتماعية. ولقد كان لماكس هوركهايم Max Horkhiemer (الذى أصبح مديراً للمعهد سنة ١٩٢٣) جهود متواصلة بدأت فى ألمانيا قبل اجتياح النازية ثم فى جنيف وبعدها فى نيويورك ثم كاليفورنيا ثم فى ألمانيا الاتحادية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ولقد عرفت المدرسة فى عهده بأنها خليط من الاقتصاد السياسى الماركسى والمثالية الألمانية المتمثلة فى مقولات هيجل.

ولقد نبعت مقولات مدرسة فرانكفورت من الهيجلية الماركسية، والتزمت باتجاه نظرى قائم على النقد ولقد تعرض معهد الدراسات الاجتماعية لهجوم شديد فى ظل الأوضاع الاجتماعية[٢]. فى المانيا الاشتراكية إثر انضمام العديد من الأعضاء اليهود. وصادر النازيون العديد من كتاباته فى بداية عام ١٩٣٣ وأجبروا المدرسة على الانتقال إلى جنيف. وفى مايو ١٩٣٤ دعا رئيس جامعة كولومبيا " نيكولاس بلتر Nicholas Bulter " هوركهايمر إلى الانتقال بالمعهد إلى مدينة نيويورك، حيث أقيم فى أحد بنايات الجامعة. وبعد انقضاء فترة فى كاليفورنيا، أعاد " هوركهايمر "

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) William D. perdue, sociological theory, "explanation, Paradigm, and Ideology", Mayfield publishing Company, California, 1986, P. 372.

تأسيس المعهد فى فرانكفورت بعد نهاية الحرب، وعاونه فى ذلك "تيودور أدورنو T. W Adorno" بينما ظل باقى مؤسسيه فى أمريكا بما فيهم "هربرت ماركوز Herbert Marcuse" و "إريك فروم Erich Fromm"[1].

ولقد بلغت هذه المدرسة ذروة تأثيرها على الحياة الفلسفية والعقلية وعلى تفكير الرأى العام المثقف فى أوروبا وألمانيا الغربية فى النصف الثانى من عقد السبعينات عندما تبنت حركة الطلاب المعروفة بعض أفكار النظرية النقدية وأدمجتها فى "أيديولوجيتها" اليسارية الجديدة الرافضة لكل أشكال السلطة والتسلط وقد تأثر رواد هذه الحركة الثورية بأفكار "ماركوز" على وجه الخصوص، كما راجت آراؤه النقدية للمجتمع الرأسمالى الصناعى فى أعقاب مظاهرات الاحتجاج على التمييز العنصرى واضطهاد الأقليات وحرب فيتنام التى هزت الرأى العام فى الولايات المتحدة الامريكية، مما ساعد على انتشار "النظرية النقدية" على الأقل فى أوساط المثقفين والطلاب المتمردين[2].

ومن ثم يعد المجتمع الأمريكى المعقل الأساسى لنظريات النقد الاجتماعى، ولقد تحقق ذلك لعدة اعتبارات. الأول: أن النقد الاجتماعى الأوربى والذى تجسد أفكاره مدرسة فرانكفورت قد هاجر فى الثلاثينات من هذا القرن تحت وطأة النازية الألمانية ومعسكرات الإبادة فى أوشفيتز، حيث كان غالبية أعضاء المدرسة من المفكرين اليهود الألمان. ويتمثل العامل الثانى فى اعتبار الرأسمالية الأمريكية تمثل أقصى مستويات النظام الرأسمالى المتقدم، بكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العنصر التكنولوجى على الحياة، وانتشار مبدأ السيطرة الكاملة، والقهر الكامل، إضافة إلى صناعة الثقافة والاتجاه نحو القضاء على الفردية. وهى كلها قضايا تدخل ضمن اهتمام النقد الاجتماعى. ويتعلق العامل الثالث باعتبار المجتمع الأمريكى هو المجتمع الامبريالى الأول الآن فى النظام العالمى. فهو القوة المسيطرة على النظام العالمى، ومن ثم فهو القوة التى تسعى دائماً لملاحقة حركات

---

(١) William D. perdue, Op. Cit., P. 372.

(٢) عبد الغفار مكاوى، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " في حوليات كلية الآداب "، جامعة الكويت، تصدر عن مجلس النشر العلمى، الحولية الثالثة عشر، ١٩٩٢ - ١٩٩٣، ص ٢٢.

التحرير من أجل القضاء عليها، ثم هو المجتمع الذى يعمل على فرض التبعية على مجتمعات العالم الثالث. بحيث وجدنا النقد الاجتماعى المتعلق بأوضاع العالم الثالث يتصدى لمثل هذه القضايا[1].

ويشكل النقد الاجتماعي المنبثق عن أوضاع العالم الثالث أحد الاتجاهات الفعالة خلال عقدى الستينات والسبعينات. إضافة إلى قدرة هذا الاتجاه على تطوير تنظير قادر على التشخيص الدقيق والموضوعى لظواهر العالم الثالث. ما يتميز به هذا التنظير كذلك أنه يغطى الجوانب الاقتصادية والسياسية لمجتمعات العالم الثالث، وأيضا طبيعة العلاقات التى تربطها بالقوى العالمية المتقدمة. فمما لاشك فيه أن استقلال مجتمعات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية لم يكن كاملا - كما يدعي أصحاب هذا الاتجاه - بل فرضت التبعية والهيمنة على هذه المجتمعات من قبل القوى العالمية المتقدمة. الأمر الذى دفع إلى نشأة حركات الاحتجاج التى مارست النقد فى اتجاهين. الأول نقد القوى العالمية التي تفرض الاستعمار أو التبعية أو الهيمنة، بهدف الحفاظ على الاستقلال والهوية الوطنية أو القومية لمجتمعات العالم الثالث والثانى نقد القوى المحلية المتحالفة مع القوى العالمية ضد مجتمعاتها أو التى تعمل بقيمها وسلوكياتها على تشويه الذات الوطنية.

وفى هذا الإطار كان منطقيا أن يتجه النقد الاجتماعى أولاً: إلى الأنظمة والمؤسسات السياسية الحاكمة داخل هذه المجتمعات، وثانيا إلى الشرائح البرجوازية المتعاونة مع النظام السياسى والمؤسسات المحلية من ناحية ثانية. وإذا كان الاتجاه الثانى (بريادة رواد مدرسة فرانكفورت) قد أوضح لماذا أصبحت الثورة مستبعدة وغير محتملة بل ومستحيلة فى عالم يخشى أن يفقد مع الثورة امتيازاته ؟ فإن النقد الاجتماعي فى العالم الثالث يكشف لماذا أصبحت الثورة ضرورية وممكنة بل وحتمية فى عالم بات يعى أنه ليس أمامه ما يخسره سوى أغلاله ؟ وإذا كان السؤال الرئيسى بالنسبة لهربرت ماركيوز يتعلق بلماذا لم تتحقق الثورة ؟، ولماذا أصبحت شبه مستحيلة فى عالم يمتلك لأكثر من نصف قرن القوة الكلاسيكية للثورة، أى البروليتاريا الصناعية. فإن السؤال الذى بدا هاما

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٨، ٢٩.

بالنسبة لفانون يتعلق بكيف يمكن أن تقوم الثورة فى عالم لا وجود فية للقوة الكلاسيكية للثورة، ونعنى بها الطبقة العاملة الصناعية ؟ حيث يجيب بعد تأمله لأوضاع العالم الثالث مؤكداً على إمكانية قيام طبقة الفلاحين بالثورة كبديل للبروليتاريا الصناعية. فهم (الثوريون الوحيدون الذين يربحون كل شئ وليس لديهم شئ يخسرونه). وعلى خلاف اتجاهات النقد الاجتماعى فى المجتمعات المتقدمة نجد فى العالم الثالث رموزاً نضالية ألهمت توجهات النقد فى هذه المجتمعات نذكر منهم ماوتسى تونج، فرانز فانون، باتريس لومومبا، وتشى جيفارا [1].

إن جوهر مساهمة فانون على سبيل المثال يكمن فى رفعه الطبقة الفلاحيه إلى مرتبة الطبقة القائدة للثورة فى المستعمرات والبلدان الإفريقية. وهو بذلك لم يخالف ماركس وحده، فهذا أمر بديهى، وإنما خالف أيضا لينين الذى كان قد أدخل الفلاحين إلى الثورة ولكن بالتحالف مع الطبقة العاملة وتحت قيادتها. ويخيل إلينا أن مساهمة فانون هذه مقبولة وصحيحة بقدر ما أن الثورة فى المستعمرات هى فى بدايتها ثورة كولونيالية وزراعية معاً، أى ثورة تحرر وطنى وتحويل لعلاقات الإنتاج فى الريف. فعلى هذا المستوى المحدد تلعب طبقة معذبى الأرض، طبقة الفلاحين، دوراً قياديا لامرية فيه. ولكن من الصعب أن نقر للطبقة الفلاحية بهذا الدور إذا ما أخذنا بعين الاعتبار قانون استمرارية الثورة. فمع دخول الثورة الكولونيالية مرحلة الاستقلال الوطنى، أى مرحلة البناء الاقتصادى والتصنيع، تتحول قطاعات هامة من الفلاحين إلى عمال وتنطرح على جدول أعمال الثورة مسألة انتقال القيادة وفى غالب الأحيان يتم هذا الانتقال لصالح البورجوازية الصغيرة بالنيابة عن الفلاحين. وهنا على وجه التحديد تكمن خطورة موضوعة فانون، إذ هى تترك الباب مفتوحاً أمام العناصر البورجوازية الصغيرة وتسده دون الطبقة العاملة النامية [2].

واذا كانت فترة السبعينات تمثل فترة ازدهار النظرية النقدية فى أمريكا وغرب أوروبا، وفترة ازدهار الفكر النقدى فى دول العالم الثالث، فإن فترة الثمانينات تمثل فترة الحسار وتراجع الفكر النقدى فى غرب أوروبا وأمريكا.

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٣٣، ٣٥.

(٢) هربرت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشى، منشورات دار الأدب، بيروت، ط٢، ١٩٧١، ص ص ٨، ٩.

فلقـد تشـتت أبنـاء الجيـل الأول مـن مدرسـة فرانكفـورت مـع بدايـة الثمانينات، وبقيت أفكارهم الثورية بغير أثر علمي ملموس، وانفصلت عـنهم حركـة الطـلاب المتمـردين، وأحكمـت الدولـة الرأسمالية الليبرالية قبضـتها البوليسية والبيروقراطية على زمام الأمور لتثبيت الأوضـاع القائمـة، وراحـت تطارد اليسار الجديد كله - وعلى رأسه رواد المدرسـة وتلاميـذهم - وتـتهمهم بإشعال نيران الفوضى والإرهاب، وتـدمير الـتراث المسـيحي للغـرب ! ولكـن المدرسة ظلت حية في الجيل التالى الذى مايزال ممثلوه ممسكين بـالخيوط التـى نسجها الرواد، عاكفين على مواصلة تراثها النقـدى الثـورى وبلـورة نظريتهـا النقدية[1]. فهذا الجيل الحالى من مدرسـة فرانكفـورت - أمثـال سـوزان بـك - مورس Susan buck - Morss ورسل جـاكوبى Russel Jacoby، ومـارتن جاى Martin Jay، وريتشارد ولين Richard Wolin - أسهم إسهاماً جـدياً في إيضاح التراث الفكرى لمدرسة فرانكفورت، مما كان له أثـره فـى إحيـاء مـا كان قد أهمل من قبل، كما بذلوا جهوداً كـبيرة فـى إعـادة طـرح الكـثير مـن التساؤلات الهامة عن الأعمال الكلاسيكية لمدرسة فرانكفـورت[2]. فـى ضـوء ثقافة وسياسات الغرب بعد عام ١٩٦٨. ولقد كتبـت المقـالات التـى ظهـرت بعد ذلك بتلك الروح، فجاءت مناقشاتهم عن النظرية النقدية فى إطار محـافظ وفى ظل حركات اجتماعية جديدة، وفى أطار السخط على الحداثة. ومن هنـا دارت مناقشاتهم عن ما بعـد الرأسماليـة، والسـيطرة السياسـية لرونالـد ريجـان Ronald Reagan وحلفائه، والسيطرة الثقافية للبنائية وما بعد البنائية. ومـن ثم فتلـك المرحلـة عـلاوة علـى أنهـا لا تعنـى إعـادة تفسـير أو تأويـل للنظريـة النقدية، فهى أيضا لا تعد انسحابا أو تنقيحاً لمقولاتها الأساسـية، ولكنهـا تعـبر عن الشخصية المتغيرة للمجتمع الغربى. ومـن ثـم يتمثـل التحـدى التـالى أمـام النظرية النقدية فى الكيفية التـى يـتم بهـا تنـاول التطـورات التـى حـدثت فـى العقود الماضية[3].

---

(١) عبد الغفار مكاوى، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) Russel A. Berman, Modern Culture and Cntical Theory, The University of wisconsin press, L.T.d, London, 1989. P. 9.

(٣) Ibid, P. 9

وإذا كنا تناولنا فيما سبق الجذور التاريخية للنظرية النقدية أو فكر مدرسة فرانكفورت، فيتعين علينا الآن تناول الجذور الفكرية التى تغذت عليها النظرية النقدية ونمت فى تربتها، ويمكننا إجمالها فيما يلى:

١ - تراث الفلسفة " المثالية الألمانية "، وفى مقدمته تراث هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١).

٢ - كتابات الشباب المبكر لكارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وبخاصة المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لعام ١٨٤٤، التى تحتل فيها فكرة اغتراب الإنسان فى ظل مجتمع علاقات الإنتاج الرأسمالى مكانة كبيرة.

٣ - الفلسفات الاجتماعية الألمانية وبخاصة عند ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٣٩) مما أثر على بحوثهم فى علم اجتماع المعرفة والأدب والفن.

٤ - فلسفة التحليل النفسى وفلسفة الحضارة عند سيجموند فرويد (١٨٨٥ - ١٩٧١) (خصوصاً بعد تطويرها بمنظور اجتماعى عند فيلهيلم رايش واريك فروم وماركيوز)

٥ - الأفكار والتصورات الماركسية والهيجلية الجديدة التى عبر عنها فى العشرينات من هذا القرن كل من كارل كورش (١٨٨٦ - ١٩٦١) وجورج لوكاش (١٨٨٥ - ١٩٧١) لا سيما فى كتابه التاريخ والوعى الطبقى (١٩٢٣) الذى عرض فيه لفكرة " تشيؤ " الإنسان واغترابه التى كان لها تأثير قوى على رواد النظرية النقدية[١].

هذا ولقد تبنت هذه المدرسة اتجاهاً نقدياً استمد أصوله الفكرية من روافد متعددة بدءاً من عصر التنوير وحتى الماركسية ومروراً بالفرويدية. ولقد جاء هذا التيار النقدى استجابة لظروف بنائية متعددة نشير إلى أهمها:

١ - غياب حدة الصراع الطبقى ودمج الطبقة العاملة كلية داخل الدولة القومية للنظام الرأسمالى، هذا فضلاً عن انقسام هذه الطبقة من الداخل وعدم قدرتها على القيام بمهمتها التاريخية فى الثورة.

(١) Russel A. Berman, Op. Cit., P. 9.

٢ - تحول التيار الثورى الذى قادته القوى الماركسية فى روسيا إلى أداة قهرية في عهد ستالين.

٣ - وأخيراً ظهور النزعة الفاشية وهجومها الشرس على الديمقراطية[١].

ومن أكثر الأشياء التى أثرت فى مقولات النظرية النقدية، أنها كانت وليدة ازمات العصر، ونتاج الصراعات والمتناقضات على اختلاف درجاتها ومستوياتها وأسبابها ونتائجها. ويكفى أن نذكر منها: النازية وهجرة المثقفين الألمان فراراً من إرهابها، أهوال الحرب العالمية الثانية، مشكلة اليهودفى أوروبا، جمهورية فيمار الهشة التى اكتسحها الطغيان النازى، عصر " مكارثى " الذى عاش أعضاء المدرسة تحت نير مباحثه أثناء وجودهم فى نيويورك ولوس انجلوس، حركة الطلاب المتمردين أو الرافضين فى أواخر السبعينات، أزمة الماركسية سواء تمثلت فى عجز الأحزاب اليسارية الأوروبية تجاه التصاعد النازى أو تجلت بعد الحرب فى محاولات تجديدها من الداخل وتفجير تزمتها المذهبى وشموليتها البوليسية والبيروقراطية.

كل هذا خلق نوع من السمات المشتركة بين معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت فكون أعضاء الجيل الأول ينحدرون من أصول يهودية جعل ذلك الشعور الذى لازم اليهود فى كل المجتمعات القديمة والحديثة التى عاشوا فيها يلح عليهم حتى قيل إنه جزء من طبيعتهم، ألا وهو الشعور بالاغتراب عن مجتمعاتهم " البرجوازية " والشمولية - رأسمالية كانت أو شيوعية - وإحساسهم المعذّب بافتقاد الحياة الذاتية الأصلية وسط بشر مثلهم مقهورين ومغتربين - ولعل هذا الشعور المعذب أن يكون كذلك سبباً فى اقترابهم من الطبقة العاملة المطحونة والمغتربة عن تلك المجتمعات، واهتمامهم بألوان الظلم التى تتعرض لها (مع العلم بأن معظم أعضاء المدرسة قد نشأوا فى عائلات يهودية موسرة، وأن معهد البحث الاجتماعى نفسه قد أسسه وأنفق عليه بسخاء ابن مليونير يهودى هوفليكس فايل !)[٢].

---

(١) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصري، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) عبد الغفار مكاوى، مرجع سابق، ص ١٧.

وليس هناك مجال للشك في أن هذا المناخ التاريخي والفكري والبنائي الاجتماعي الذي عاش في ظله رواد مدرسة فرانكفورت، أثر تأثيراً كبيراً في مقولات النظرية النقدية بصفة عامة، وفي مقولاتها عن الشخصية القومية بصفة خاصة. وهذا ما سيتضح فيما يلي:

(أ) النظرية النقدية وموقفها من الشخصية القومية :

تشكل الخبرات الواقعية التي عايشها رواد المدرسة النقدية مكوناً أساسياً في البناء الفكري للنظرية النقدية، أدى إلى تميز النظرية النقدية بالطابع الحزين. وتعتبر خبرة معسكر الاعتقال والإبادة في أوشفيتز وخبرة الهجرة والحياة في المنفى من الخبرات المؤلمة في عمق ذاكرة رواد المدرسة النقدية، تلك الخبرات التي كان لها عظيم الأثر في موقفهم من قضية الشخصية القومية.

ولكي نستطيع الوقوف على حقيقة موقف رواد مدرسة فرانكفورت من قضية الشخصية القومية، ينبغي علينا أولاً رصد أهم قضايا النظرية النقدية، لتزيدنا تبصراً بالخلفية الفكرية التي انبثق عنها موقفهم إزاء قضية الشخصية القومية.

■ مقولات النظرية النقدية:

كأي نظرية تحاول أن تطور تصورا للواقع الاجتماعي، يتضمن بناء النظرية النقدية مجموعة من القضايا التي تتداخل منطقياً لكي تشكل تصور النظرية للواقع. ومن المنطقي أن تتصل هذه القضايا بالجذور الفكرية للنظرية من ناحية، وتصورها لنموذج المجتمع في المستقبل، أو ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من ناحية ثانية. ونعرض فيما يلي لأهم قضايا النظرية النقدية[1]:

١ - التأكيد على الفرد في مواجهة المجتمع:

تضمن اهتمام مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية تأكيداً خاصاً على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل. وبخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسي[2]. فلقد أصبح الإنسان في المجتمع الرأسمالي هو محور التحليل الأساسي

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٦٤، ٦٥.

(٢) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري، مرجع سابق، ص ٥١.

للاتجاه النقدى فى مدرسة فرانكفورت. ومن ثم فقد لعبت هذه المدرسة دوراً كبيراً فى لفت الانتباه إلى هموم الفرد ومشاكله فى الحياة اليومية.

ولقد ظل الاهتمام الرئيسى للنظرية النقدية محصوراً فى نطاق علم النفس الفردى، غير أنه بظهور الاشتراكية القومية فى ألمانيا أصبح الاهتمام يتركز فى قضيتين. الأولى: خصائص الشخصية فى علاقتها بالسلطة. والثانية: النزعة المضادة للسامية.

ويمكن القول بأن اهتمام النظرية النقدية والقيم المؤكدة عليها يرجع لعاملين، الأول أن النظام الاجتماعى أصبح قهريا للفرد وأن الفرد قد بدأ يفقد حريته واستقلاله فى مواجهة سطوة النظام ويتمثل العامل الثانى فى تأكيد النظرية النقدية على الفردية تحت وطأة الأثر الفعال الذى يمكن أن يلعبه الدور الفردى فى التاريخ، تأكيد ذلك الدور الذى لعبه ستالين فى روسيا وهتلر فى ألمانيا النازية[1].

٢ - التحول من الاغتراب الاقتصادى إلى الاغتراب الاجتماعى:

فى معالجة النظرية النقدية للاغتراب نجدها تؤكد أن العمال والمديرين فى النظام الرأسمالى مغتربون. لأنهم محرومون من إشباع حاجاتهم الأساسية. فالعمل لا شخصى والاستهلاك مغترب. سلوكياتهم مدفوعة بالمصلحة وليس بالحب. إنهم قد يكونوا أطباء أو محامين لكنهم بالتأكيد ليسوا بشراً. فى هذا الإطار تؤكد النظرية النقدية على لسان هابرماس أنه إذا أكدت الماركسية على الاغتراب الاقتصادى، فإننا اليوم نرى الاغتراب الاقتصادى لم يعد هدفاً للنضال السياسى الذى يجب أن تمارسه البروليتاريا. ذلك لأن الاغتراب الاقتصادى يظل قائما فى ظل اغتراب ثقافى أوسع نطاقاً.

ولتوسيع نطاق الاغتراب يلجأ النظام الرأسمالى المتقدم إلى آليات عديدة منها:

أ - أن يتولى النظام خلق ما يمكن أن يسمى بالحاجات الكاذبة أو الزائفة لدى البشر. فهى حاجات صنعتها وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرى[2].

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٦٥، ٦٦.

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٦٨، ٦٩.

ويؤكد ماركيوز ذلك مشيراً إلى أن الاحتياجات الاجتماعية احتياجات زائفة يحاول النظام الاجتماعى أن يفرضها على أفراده ومن ثم يكبح ويقود احتياجاته الحقيقية. ويذهب هابيرماس إلى ماهو أبعد من ذلك مشيراً إلى " غزو العالم الداخلى للفرد " عن طريق سيادة الجوهر الاجتماعى الذى يغزو العامل الداخلى للفرد(١). فإذا كان الإنسان يحرص على إشباع الحاجات الأساسية للإنسان، فإن ذلك خير وسيلة للقضاء على حريته، أى خلق الإنسان المتكيف ذو البعد الواحد(٢). والبعد الواحد قاسم مشترك لكل من شكل المجتمع والأفراد الذين يعيشون فيه. ورأى ماركيوز أن الإنسان يمتلك كلا البعدين ـ الداخلى و الخارجى ـ الأول وهو الوعى واللاوعى الفردى والذى يمكن أن نميزه عن البعد الثانى. وفى العصر الحديث تم غزو الحرية الداخلية أو البعد الأول بالبعد الثانى للوجود(٣). فما إنسان البعد الواحد إلا ذلك الإنسان الذى استعان عن الحرية بوهم الحرية.

ب ـ وتتمثل الآلية الثانية التى يلجأ إليها النظام فى القهر والتسلط من ناحية، وفرض التكيف على الفرد من ناحية أخرى. وإذا كنا نعانى من نوعين من القهر، القهر الحضارى والقهر الفائض. فإن القهر الفائض هو الذى يخدم مصالح السيطرة السياسية من ناحية، وخضوع الإنسان من ناحية أخرى. ولا يستطيع البشر القضاء على القهر الفائض لأن أوضاعهم تفرض عليهم ذلك.

جـ ـ وتتمثل الآلية الثالثة فى جذب البروليتاريا فى الرأسمالية المتقدمة للمشاركة والتفاعل حسب قواعد اللعبة الرأسمالية. فممارسة المواطنين لحق الاقتراع فى الديموقراطيات الحديثة، والاشتراك فى التظاهرات والاحتجاجات يظهر وجود حريات لا وجود لها، ومن ثم فباستطاعة النظام الرأسمالى الغاء التناقض وترسيخ الاغتراب عن طريق تزييف الوعى بميكانيزم الديمقراطية(٤).

---

(١) Oded Balaban, The positivistic Nature of The critical Theory, in An Dependant Journal Marxism, Sience and society, Vol. 53. No. 4, winter 1989, P. 443.

(٢) زولتان تاو، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٣) William D. Perdue, Op. Cit, P. 379.

(٤) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٦٩، ٧١.

ولقد ذهب رواد النظرية النقدية مذهباً مخالفاً لكارل ماركس في رؤيتهم لكيفية تجاوز الاغتراب فعلى حين كان كارل ماركس يلغي الاغتراب عن طريق إلغاء المجتمع الطبقي وسيطرة البشر على البشر، فإننا نجد هوركهايمر يقف موقفاً رومانسياً، حينما يؤكد أن القضاء على الاغتراب يتم عن طريق التأمل والنقد الذاتي. في حين يؤكد هربرت ماركيوز على الانفصال عن القيم السائدة، واستيعاب قيم مضادة. إضافة إلى التأكيد على العنف الذى تقوم به جماعات غير طبقة البروليتاريا، يسميها بالجماعات الخارجة على النظام، ويقصد بها الطلبة، الزنوج، الفقراء.

ويرفض هابيرماس العنف والثورة، ويميل إلى اتجاه إنساني مسالم، وهو نفس الحال الذى يسلم به أدورنو، حيث الاعتماد على النقد العقلي الخالص فضحاً للنظام وتوضيحا للحقائق[(1)].

ومن ثم يتضح أن آراء هوركهايمر وزملائه من مدرسة فرانكفورت وإن كان ذات طابع ثورى، إلا أنها لا تستهدف كالنظرية النقدية الكلاسيكية (الماركسية) الإطاحة بالبرجوازية لصالح البروليتاريا، ولكنها تستهدف إصلاح أحوال المجتمع البرجوازى بما يجعله إطاراً ملائماً لحياة الإنسان، وبخاصة الإنسان البرجوازى، وبصورة أكثر خصوصية الجماعة اليهودية البرجوازية[(2)].

٣ - السيطرة والتسلطية:

تؤكد المدرسة النقدية أن السيطرة الشاملة التى أصبح الإنسان يعانى منها فى المجتمع الرأسمالى المتقدم لها ثلاثة جوانب. الأول: السيطرة على البيئة الفيزيقية، والثانى: سيطرة الإنسان على الآخر، والثالث: إخضاع الطبيعة البشرية، ثم يؤكد على تداخل أنماط السيطرة مفروضة من الآخر أيا كانت درجة عموميته، فإن على الأنا أن يتواكب مع هذه السيطرة من خلال التكيف... ومن ثم أصبح التكيف قدر الإنسان المعاصر، وهو تكيف شامل وإرادى يصدر عنه بهدف البقاء[(3)].

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٦٩، ٧١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

فى هذا الإطار تؤكد النظرية النقدية على مسألتين. الأولى: أن الكيف وإن كان موجوداً قبل ذلك، إلا أن الحضارة الرأسمالية الحديثة تفرض عليه أن يكون سريعاً يلاحق التغيرات التى يفرضها الآخر وأن يكون منتشرا، اى يشمل كل جوانب الحياة. والثانية: أن المجتمع الحديث تحول من السيطرة المفروضة بالقوة القاهرة إلى نوع مخادع وماكر من السيطرة. حيث تنجز هذه الأخيرة عن طريق استيعاب أوامر السادة من خلال عديد من العمليات العقلية والنفسية والاجتماعية والثقافية.

ولقد تطورت بعد ذلك اهتمامات النظرية النقدية لتنتقل من فكرة السيطرة إلى فكرة التسلطية أو الفاشية. فلقد أصبحت المواجهة النظرية والعملية مع التسلطية أو الفاشية هى الموضوع الرئيسى بالنسبة للنظرية النقدية، فلقد حاولت فى بداية الثلاثينات من القرن العشرين أن تؤكد على وجود النازية متمثلة فى الملامح الفاشية المميزة للمجتمع الألمانى عامة وبنائه الأسرى خاصة. ولقد ذهب كل من ماركيوز وهوركهايمر إلى أن الفاشية تعتبر النمو الطبيعى للديموقراطية الليبرالية البرجوازية. ولقد ذهبوا إلى أن الفاشية ظاهرة ذات طبيعة عالمية شاملة، إذ لم تتم المواجهة بين النزعة الليبرالية والدولة الشمولية عبر الحدود القومية. حيث انتصرت الفاشية من الداخل والخارج كذلك، ومن ثم فقد وجدنا أن العالم يتجه بكامله سياسيا لأول مرة فى التاريخ فى نفس الاتجاه[١].

ولقد انتقلت المدرسة النقدية إلى دراسة الشخصية التسلطية أو الشخصية الفاشية دراسة مستفيضة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث قامت مجموعة من العلماء الاجتماعيين فى الولايات المتحدة تحت قيادة " تيودور أدورنو " بإجراء دراسة عن " الشخصية التسلطية **The Authoritarian Personality** ". حاولوا من خلالها التوصل إلى العوامل الحقيقة وراء ظهور النزعة المضادة للسامية. آملين فى الوصول من وراء ذلك إلى منع تكرار حدوث ما تعرضوا له من إبادة جماعية[٢]. ولقد انصب الاهتمام الرئيسى لهذه الدراسة على الفرد (الفاشستى

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٢١، ٢٢٢.

(٢) Adam Kuper and Jessica Kuper, The social science encyclobedia, Londaon & New york, Routhledge, 1985, P. 54.

المحتمل)، وهو الفرد الذى يتميز بأن بناءه يدفعه إلى أن يكون معرضا بصفة خاصة للدعايات المضادة للديموقراطيات[1]. والشخصية التسلطية ذات أبعاد متعددة، من بينها الاتباع الأعمى، والإيمان الشديد بالتدرج الهرمى للسلطة، والإيمان بالمبادئ السياسية الفاشية، والانقياد، وعدم التسامح، والغموض وكذلك صور شتى من الاضطهاد والتفرقة العنصرية[2].

ولقد أكد أدورنو أن الشخصية التسلطية علاوة على ما سبق تعد شخصية لاعقلانية اذ تطغى لديها النزعات الوطنية على المثل الديمقراطية فى حين تقف بلاحراك أمام الأشكال المختلفة من اللامساواة[3]. وعلى الرغم من أن الدراسة كانت منوطة بالاهتمام " بالتسلطية " إلا أن المؤلف اهتم بالكشف عن النزعة المعادية للسامية. فلقد بدأت الدراسة ببحث عن تلك المشكلة. على الرغم مما كتبه أدورنو حيث كتب يقول " لقد جئنا لنلاحظ مشكلة " التسلطية " كهدف أساسى لا لنحلل معاداة السامية أو التعصب ضد أى أقلية كظاهرة سوسيو - سيكولوجية فقط، ولكن لنختبر علاقة اضطهاد الأقليات بالأنماط الايديولوجية والشخصية "[4].

ولقد وضح مؤلفى " الشخصية التسلطية " ما قصدوه بالأيديولوجيا المضادة للسامية قائلين: يعد التحيز أحد الأشكال الأكثر وضوحاً للأيديولوجيات الاجتماعية المضادة للديمقراطية، وفى هذا السياق تقدم النزعة المضادة للسامية نقطة بدء فعالة ومثمرة بالنسبة للدراسة النفسية الاجتماعية. وباعتبارها حركة اجتماعية، تعتبر النزعة المضادة للسامية، بوضوح من أخطر التهديدات الرئيسية للديمقراطية.

وقد اهتمت المرحلة التالية بالتحيز الذى يمكن إدراكه من منظور شامل. ويعنى ذلك الكشف عن مدى اعتبار النزعة المضادة للسامية جزء من أيديولوجية كبيرة تتعلق بالتمركز حول الذات. وقد عرف وليام جراهام سمنر W. G. Sumner نزعة التمركز حول الذات Ethnocentrism لأول مرة فى كتابه

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٦٧، ٢٦٨

(٢) William D. perdue, Op. Cit, P. 376.

(٣) Ibid, P. 377.

(٤) Martin Jay, The Jews and The Frankrurt school, in larry ray, critcal Sociology, galliard (printers) L.T.D, Braitain, 1990, P. 142.

(الطوائق الشعبية Folkways) فى عام ١٩٠٦، باعتبارها الأيديولوجيا المتمركزة عنصرياً، والتى توافق على الأعضاء من داخل الجماعة وترفض الأعضاء من خارج الجماعة. وتستند النزعة المتمركزة حول الذات إلى التمييز الصارم والشامل بين داخل الجماعة وخارجها.فهى تتضمن الاتجاهات العدائية المتخيلة والسلبية والشائعة والتى تتعلق بالجماعات الخارجية، وذلك فى مقابل الاتجاهات الإيجابية المتخيلة والشائعة أو المسلم بها والتى تتعلق بداخل الجماعة. بالإضافة إلى أنها تحتوى على نظرة فاشية متدرجة فيما يتعلق بتفاعل الجماعة حيث توضع الجماعات الداخلية فى مراكز السيطرة العليا، بينما توضع الجماعات الخارجية فى مكانة الخضوع.

ومن ثم يلاحظ أن رواد مدرسة فرانكفورت ينظرون إلى الأيديولوجيا المتمركزة حول الذات ـ وهى الأيديولوجيا التى يمكن أن يُنظر إليها باعتبارها أيديولوجيا المواطنة أو الانتماء لوطن وجماعة ـ نظرة إدانة وذلك من وجهة نظر الجماعة اليهودية، التى تحاول السيطرة فى أى مجتمع من المجتمعات التى تعيش فى إطارها ولو على حساب افقاد أعضاء هذه المجتمعات عواطفهم القومية. وماضم جماعات الأقلية الأخرى إلى الجماعة اليهودية إلا نوعاً من الخداع والتضليل. بالاضافة إلى أن الجماعة اليهودية التى تشكل الآن جوهر دولة اسرائيل تؤكد دائماً على أيديولوجيا التمركز حول الذات والانتماء اليهودى، وذلك فى مواجهة الجماعة العربية الفلسطينية، باعتبار أنها جماعة خارجية من وجهة النظر اليهودية[١].

(ب) إريك فروم والشخصية الاجتماعية:

إن نقطة البداية فى فهم مفهوم " الطابع الاجتماعى " عند فروم هو فهم نظريته عن الإنسان. وهنا تبدو الاختلافات الجوهرية بين فرويد وفروم. فالخطأ الأساسى لفرويد فى نظر فروم ـ هو أنه نظر للإنسان بحسبانه نسقاً مغلقاً تتحكم فيه القوى البيولوجية أكثر من اعتباره كائنا تحدده الشروط الاجتماعية[٢]. ولقد قدم فروم اتجاها جديداً فى التحليل النفسى عندما أنكر التفسير الفرويدى الغريزى للسلوك، وأكد أهمية التغيرات الاجتماعية فى تكوين الشخصية وتحديد

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

(٢) السيد يس، الشخصية العربية " بين صورة الذات ومفهوم الآخر "، ط ٤، مكتبة مدبولى القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٩.

السلوك الإنسانى وبين أن شخصية الفرد محصلة متراكبة لتفاعل العوامل الفطرية للفرد وتجارب الطفولة فى مجتمع الأسرة والتجارة المتأخرة فى الجماعة[1].

ومن ثم يرجع الفضل لإريك فروم فى دمج التحليل النفسى بالنظرية النقدية فى ثلاثينيات هذا القرن. حيث عمل على تطوير الجهود التى قام بها ماركيوز فى معالجته لمقولات فرويد فى " إيروس والحضارة ". فجاء إسهام فروم تكميليا وأكثر تخصصاً حينما عمل على دمج التحليل النفسى بالنظرية النقدية بصورة أكثر عمقاً. من خلال دمجه للماركسية والفرويدية. ولقد أدى تلك المهمة الصعبة بيسر شديد عن تطريق تخلصه من بعض المفاهيم الفرويدية كالليبدو، والحتمية البيولوجية[2].

ويرى فروم على نقيض فرويد وبتأثير النظرية الماركسية، أن الجزء الأكبر من صراع الإنسان فى هذا العالم لا يمكن تفسيرة بقوى غريزية. فالنشاط الإنسانى لا يقتصر على إشباع الحاجات إلى الطعام والشراب والجنس، بل الإنسان فى رأيه عندما يشبع هذه الحاجات يبدأ فى النضال سعيا وراء السلطة أو الحب أو الدمار. ويخاطر الإنسان بحياته لأسباب دينية أو سياسية أو لنزعات إنسانية بحتة، أو فى سبيل مبادئ عامة، أو فى سبيل تحقيق مثل عليا معينة فالنضال فى سبيل مثل عليا، وغايات سامية هو ما يتميز به الإنسان[3].

وقد بين فروم فى كتابة " الخوف من الحرية " اتجاهه نحو تفسير الإنسان بعوامل اجتماعية واقتصادية. ويرى أن قوى الانتاج وعلاقات الانتاج يحددان شخصيات الأفراد وطبيعة الأخلاق، وأنماط السلوك وأهدافه، كما أن تغير النظام الاجتماعى والاقتصادى يؤدى إلى تغير الطباع الاجتماعية للأفراد وسماتهم[4].

---

(١) محمد سعيد فرج، البناء الاجتماعى والشخصية، دارة المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٩، ص ٤١.

(٢) Martin Jay, The frankfurt School's Critique of Marxist Humanism, in Larry Ray, Critical sociology, Edward Elagar Publishing L.T. D, England , 1990, P, P 299, 300.

(٣) محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، مرجع سابق، ص ص ٤٥، ٤٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٦.

ومن ثم فلقد جاءت بداية الاتجاه الطبقى فى دراسة الشخصية الاجتماعية من خلال هذا الاندماج الذى تم بين الفرويدية والماركسية على يد فروم. الذى اهتم كغيره من رواد مدرسة فرانكفورت بمفهوم ماركس " التباين الطبقى " حيث جعلوه أساساً لتحليل الأشكال التاريخية المختلفة للثقافة الشرعية. ولقد تبعوا فى ذلك مقولات وأفكار ماركس ولوكاش، فأخذوا بالمقولة التى تؤكد أن علاقة الهيمنه والسيطرة على العمال فى مجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت مباشرة وشخصية. ومع ظهور الرأسمالية أصبحت علاقات القوة فى الإنتاج غير مباشرة من خلال سيطرة الرأسماليين على العمال عن طريق الأجور.

ولقد ذهب منظرو مدرسة فرانكفورت إلى أن علاقات الإنتاج تنتشر وتتوغل فى الثقافة، حيث تتحول إلى أسلوب إنتاج كبير ومشروعات تجارية ضخمة تلقى بظلالها على النتاج الثقافى. ومن ثم تختفى الفروق الطبقية الحقيقية خلف الواجهة البراقة للسلع التى يستهلكها الجميع[١].

ويختلف تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عن التحليلات الماركسية إلى حد كبير فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات الاقتصادية والبناء التحتى، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق المعتقدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتباره من المتغيرات الرئيسية المفسرة للتفاعل. إضافة إلى أنها تتناول طبيعة البناء النفسى للشخصية وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل، القادر على تفسير سلوكه الاجتماعى. ذلك فى مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب الماركسية، أو إخضاع بنية النظام الرأسمالى الحديث ذاتها للتحليل والنقد[٢]. ولقد استبدلوا تصور الماركسية للصراع الطبقى مع بداية الأربعينات بمفهوم صراع الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزءاً من نظرية السيطرة الشاملة. هذا إلى جانب اختفاء مصطلح الطبقة من قاموس مصطلحات النظرية النقدية. وهنا نلمح تحولاً عن محورية نضال البروليتاريا ودور

---

(١) David Gartman, culture as class symbolization or Mass Rification? Acritique of Bourdieu's Distinction, in American Journalof Sociology, 97, No. 2, September, 1991, P. 437.

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

الطبقة البروليتارية، إلى نوع من النقد المخفف للنظام الرأسمالى الذى فتح صدره للبرجوازية اليهودية الهاربة من الفاشية والنازية(١).

ولقد باءت بالفشل كل محاولات الماركسية الغربية لتطوير نظرية جديدة عن الرأسمالية الحديثة عن طريق توظيفها للافتراضات التقليدية للماركسية عن العلاقة بين الطبقة وعلاقات الإنتاج، نظراً لقبولهم رأى ماركس القائل بالتمييز بين الدولة والمجتمع المدنى، مما أدى إلى أفقار تحليل المجتمع المدنى كما ورث عن هيجل(٢).

وعلى الرغم من اتفاق " إريك فروم " مع رواد مدرسة فرانكفورت فى موقفهم من الطبقة وطبيعة الصراع الطبقى فى المجتمع الرأسمالى الحديث، إلا أنه لم يغفل الطبقة فى دراسته لبناء الشخصية الاجتماعية وتطورها، حيث ذهب إلى أن مفهوم الشخصية الاجتماعية يستند إلى فكرة أساسية مؤداها أن بناء الشخصية بناء مشترك عند أغلب أعضاء الجماعة أو أعضاء الطبقات المختلفة فى مجتمع معين، وهذا البناء الشائع المشترك هو ما أسماه فروم الشخصية الاجتماعية. وعادة ما نجد فى المجتمعات الأكثر تقدماً أن لكل طبقة من الطبقات المختلفة فى المجتمع الواحد شخصية اجتماعية مميزة، يختلف دور كل منها فى البناء الاجتماعى(٣). مما يؤدى إلى وجود فوارق واضحة تؤدى إلى تباين ملحوظ فى خصائص وسمات الشخصية الاجتماعية وسماتها عند كل من الفلاح أو العامل الصناعى مثلاً. واختلاف هذه الشخصيات الاجتماعية هو العائق الأكبر نحو التغيير الشامل فى المجتمع لأن كلا منها يدافع عن مصالحه التى قد تتعارض مع مصالح الآخرين(٤).

وسوف نحاول التعرف على الاتجاه النقدى فى دراسة الشخصية القومية بصورة أكثر استفاضة من خلال التعرف على مقولات إريك فروم عن الشخصية

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٢) Peter Calvert, Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory, By Jean L. Cohen, in American Journal of Sociology, Volume 92, NO. 1, July, 1986, P. 188.

(٣) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٤٩، ٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

الاجتماعيــة " طبيعتهــا... ونشــأتها... وتطورهــا "، وأهــم ملامــح الشخصيــة الاجتماعية الغربية المعاصرة خاصة الاغتراب والتسلطية أو الفاشية.

١ - مفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character:

لقد طور إريك فروم. مفهوم الشخصية الاجتماعيـة أو الطـابع الاجتمـاعى ليعبر به عن بنـاء الشخصـية الـذى يشـارك فيـه غالبيـة أعضـاء ثقافـة مـا، بالمقابلـة بالطابع الفردى الذى يجعل من ينتمون إلى ثقافة ما يختلفـون عـن بعضـهم الـبعض. ومفهوم الشخصية الاجتماعية ليس مفهوماً إستاتيكياً جامـداً بـالمعنى الـذى يشـير ببساطة إلى مجمل أنماط الشخصية التى توجد لدى غالبية المشاركين فى ثقافة ما[١].

ويرى فروم فى كتابه " المجتمع السـوى أو العاقـل The Sane Society ". أن نشأة الشخصية الاجتماعية لا يمكن أن تفهم بالرجوع إلى عامل وحيـد، ولكـن بفهـم التفاعـل القـائم بـين العوامـل السوسـيولوجية والأيديولوجيـة. وحيـث إن العوامل الاقتصادية تعد أقل قدرة على التغير، فإن لها تـأثير بـالغ ومؤكـد فـى هـذا الصدد. وهذا لا يعنى أن الدافع أو الحافز المادى، هو الدافع الوحيد أو حتى القـوة الغالبة والمحرضة فى الإنسـان. فـإن الـدين والسياسية والأفكـار الفلسـفية ليسـت موضـوعات مـن الدرجـة الثانيـة. فـإلى جانـب كونهـا مغروسـة فـى الشخصـية الاجتماعية فهى أيضا تحدد وتدعم استمرارها[٢].

ويؤكد فروم تلك المقولة فى كتابه " الإنسان بين الجوهر والمظهر " قـائلا إن ثمة اعتماداً متبادلاً بين بنيـة الشخصـية الاجتماعيـة للإنسـان العـادى مـن جانـب، والبنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الـذى يعيش فيـه مـن جانـب آخـر. وأنـا أطلق تعبير " الشخصية الاجتماعية " علـى الانـدماج بـين الـدائرة النفسـية للفـرد والبنية الاجتماعية الاقتصادية[٣].

---

(١) Erich Fromm, The Sane Society, Routledge & Kegan Paul L. T. D, London, 1956, p. 19.

(٢) Ibid, P. 80.

(٣) إريك فـروم، الانسـان بين الجوهـر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٤١.

ومن ثم فإن الحديث عن البناء السوسيو- اقتصادى للمجتمع كمكون لشخصية الإنسان، يعد حديثاً عن قطب واحد فى العلاقة بين النظام الاجتماعى والإنسان. فيجب أن توضع فى الاعتبار طبيعة الإنسان التى تصاغ فى ضوء الوضع الاجتماعى الذى يحيا فيه. فمعرفتنا بحقيقة الإنسان وقدراته الروحية والنفسية، تساعدنا فى فهم حقيقة العملية الاجتماعية. فإذا كان الإنسان يستطيع أن يكيف نفسه مع أغلب الأوضاع الاجتماعية، فهو ليس صفحة بيضاء تكتب عليها الثقافة نصوصها، فالحاجات الكامنة كالحاجة للسعادة، والتوافق والحب والحرية مغروسة فى طبيعته. وهى أيضا عوامل دينامية فى العملية التاريخية الجارية، التى إذا أحبطت أو أصبحت عديمة الجدوى فإنها تؤدى إلى نشوء ردود أفعال نفسية، تميل على المدى الطويل إلى خلق الظروف المناسبة لتحقيق هذه الحاجات الأساسية، وكلما كانت الظروف الموضوعية للمجتمع والثقافة ثابتة، فإن الطابع الاجتماعى تكون له وظيفة تثبيتية أساسا. أما إذا تغيرت الظروف الموضوعية بحيث لم تعد الشخصية الاجتماعية قادرة على مواجهتها مواجهة حاسمة، عندئذ تظهر فجوة تغير وظيفة الشخصية من وظيفة تدعيمية للنظام الاجتماعى إلى وظيفة تفكيكية أو عنصر للتفكك الاجتماعى[1]. فالعلاقة بين الشخصية الاجتماعية والبنية الاجتماعية لا يمكن أن تكون ساكنة أبداً لأن طرفى هذه العلاقة صيرورتان دائمتا التغيير. وأى تغيير يطرأ على أحد طرفى العلاقة يعنى تغييراً فيهما معاً[2].

وإمكانية تغير نسق الشخصية ترجع إلى أن عناصر الشخصية تتصف بالمرونة أى أن لها القدرة على إعادة التشكيل فالشخصية نسق يمتص التغيرات. ولا يقتصر التغير على سمة واحدة إذ أن هذا غير مُجدٍ، وغير ممكن، إذن فالسمات والخصائص المكونة للشخصية يشد كل منها أزر الآخر، ولذا يحدث التغير فى جميع العناصر المكونة للشخصية تدريجياً، أى عنصرا فعنصراً، فنسق الشخصية الأساسى لن يختفى ولكن يحل محل بعضه نسق جديد يمتزج بالقديم، ولن يختلف عنه بما يكفى لخلق مجموعة جديدة من الخصائص والسمات مختلفة تماماً عن سمات الشخصية

---

(١) Erich Fromm, op. cit, p.81.

(٢) إريك فروم، الانسان بين الجوهر والمظهر، مرجع سابق، ص ١٤٢.

التقليدية، وتغير نسق الشخصية مثل التغير الذى يطرأ على باقى الأنساق، لن يحدث إلا إذا تغيرت مجموعة كاملة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية تغيراً كاملاً كفيلاً بأن يحور من النسق كله ويعدله. فتغير نسق الشخصية مرتبط ارتباطا وثيقا بتغير البناء الاجتماعى[1].

وغالبا ما توجد فجوة بين الطابع العام للشخصية الاجتماعية وأساليب التنمية الاجتماعية والاقتصادية الجديدة ذلك لأن للشخصية الاجتماعية جذوراً فى التقاليد والعادات مما يجعلها أكثر استقراراً من التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهذه الفجوة بين الشخصية والتغيرات غالباً ما تسبب أضراراً للطبقات والمجتمعات التى لا تستطيع أن تتكيف مع متطلبات الأحوال الجديدة، إذ أن شخصيتها التقليدية تجعل من العسير عليها أداء السلوك فى المواقف الجديدة. وأخطر مثل لهذا التخلف اليوم يكمن فى الصراع بين المشاعر التقليدية حول السيادة الوطنية والشرف القومى والحرب المنتصرة من جهة وبين مدى التقدم التكنولوجى الحديث ولا سيما فى مجال الاسلحة النووية والحرب البيولوجية.

إن أهم ما يقدمه لنا فروم أن الشخصية الاجتماعية عنصر ديناميكى يسهل التغير الاجتماعى. وفى الوقت نفسه عامل معطل للتغير الاجتماعى باعتبارها مسئولة عن الفجوة بين التغير الاجتماعى والاقتصادى والتوافق الإنسانى، وتشكل الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتواجدة منذ أجيال الشخصية الاجتماعية. وتحدد هذه التقاليد الثقافية شخصية الوالدين اللذين يشكلان شخصية الأبناء. ولذا فإن شخصية الأبناء تحمل تراث الماضى ويمكن القول أنهم حتى ولو اكتسبوا المعرفة الضرورية فى المدرسة التى بدورها تؤثر فى الاقتصاد، فإن شخصياتهم التقليدية تقف عائقا أمام التغير الشامل[2].

وبعبارة أخرى يمكن لنا أن نقول إن الشخصية القومية تنبع عن التكيف الدينامى للطبيعة الإنسانية مع بناء المجتمع ويترتب على تغير الظروف الاجتماعية تغير فى الشخصية القومية فالظروف الاجتماعية تؤثر فى العوامل الثقافية

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٢٥٧، ٢٥٨.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٥١، ٥٤.

والايديولوجية من خلال تأثيرها فى الشخصية والشخصية بدورها ليست نتيجة للتكيف السلبى مع الظروف الاجتماعية بل نتيجة التكيف الدينامى على أساس العناصر التى هى أما موروثه بيولوجيا فى الطبيعة الإنسانية أو قد أصبحت موروثه نتيجة للتطور التاريخى(١).

٢ - تطور الشخصية الاجتماعية:

لقد حاول " إريك فروم " دراسة ملامح شخصية الإنسان الغربى المعاصر وما اعتراها من تطورات من خلال دراسة آثار البناء السوسيو اقتصادى المعاصر على الانسان، ووجد انه لكى تستقيم له معرفة شخصية الإنسان الغربى معرفة دقيقة، فعليه دراسة تطور بناء الشخصية الغربية فى ظل البناء الرأسمالى الحديث والمعاصر. ومن ثم قام بدراسة تطور البناء الرأسمالى فى المجتمع الغربي وآثاره على شخصية الإنسان الغربى.

ولقد ذهب " فروم " فى كتابه " المجتمع السوى أو العاقل The Sane Society " إلى أنه عند الحديث عن رأسمالية القرن السابع عشر والثامن عشر، يجب أن نوضح أو نبرز جانبين يميزان تلك المرحلة المبكرة للرأسمالية. الأول: أن التكنولوجيا والصناعة كانتا لا تزالا فى البداية بالمقارنة بتكنولوجيا وصناعة القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ثانيا: كان لايزال هناك وجود بل ونفوذ لأفكار وقيم القرون الوسطى فى العمل فى تلك المرحلة. ومن المعروف جيداً كيف كانت مخاوف الناس من الآلات فى تلك الفترة تزداد بتزايد التهديد المحتمل بالتخلى عن العمال.

ولقد كان المبدأ السائد فى تلك المرحلة هو المبدأ القائل بأن المجتمع والاقتصاد قائم من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو المسخر من أجلهم، فالتقدم الاقتصادى السليم لا يجب أن يضر بأى جماعة فى المجتمع.

ولقد تغيرت الاتجاهات التقليدية للقرن الثامن عشر ببطئ فى البداية ثم أخذت فى الإسراع مع بداية القرن التاسع عشر. فلقد فقد الإنسان مكانة

---

(١) فاطمة حسين المصرى، الشخصية المصرية، " من خلال دراسة بعض مظاهر الفولكلور المصرى "، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٦٤.

المركزى والأساسى فى النسق الرأسمالى بصورة أكثر إجحافاً، وحل محله فى الأهمية العمل والانتاج، فلم يعد الإنسان. مقياس كل شئ فى عالم الاقتصاد. وبينما كانت رأسمالية القرن الثامن عشر قائمة على أخلاقيات وأفكار ومثل تدعو إلى عدم استغلال العمال، وعدم احتكار السلع. حتى إنها صارت بمثابة القانون الذى تمسكت به كثير من الدول الاوروبية مثل فرنسا وألمانيا وإنجلترا، إلا أن القرن التاسع عشر أتى بالكثير من التغيرات، حيث أصبح من الطبيعى والمألوف أن يستغل صاحب رأس المال العامل إلى أقصى حد ممكن. وأصبح التنافس بين أصحاب رأس المال يأخذ شكل صراع قذر قائم على أقصى صور استغلال العمال. وبعد اكتشاف البخار زاد تقسيم العمل بصورة كبيرة، وازدادت تقنيات الإنتاج كماً ونوعاً، وأصبح المبدأ السائد هو السعى وراء الربح والكسب حتى إنه صار المبدأ الوحيد الذى يحقق السعادة للجميع(١).

وتتسم الشخصية الاجتماعية فى القرن التاسع عشر بسمات راسخة كالتنافس والادخار والاستغلال والتسلط والعدوانية والفردية.

ونستطيع ببساطة ملاحظة الفرق بين رأسمالية القرن التاسع عشر والقرن العشرين خاصة إذا ما وضعنا فى الاعتبار ماسبق ان تحدثنا عنه. فبدلاً من التوجهات الاستغلالية والادخارية نجد الانفتاح وتوجهات السوق. وبدلاً من التنافس نجد نزعة متزايدة تجاه العمل كفريق. وبدلا من الجرى وراء المكسب والربح نجد الأمل فى الحصول على دخل ثابت مأمون. وبدلاً من الاستغلال نجد هناك ميل للمشاركة ونشر الثروة، ومعالجة الآخرين... والنفس... وبدلاً من العقلانية واللاعقلانية والسلطة الفجة، نجد السلطة المجهولة أو الخفية ـ سلطة الرأى العام وسلطة السوق ـ وبدلاً من الوعى الفردى نجد الحاجة الى الامتثال والفوز بالرضا والاستحسان، بدلاً من الاحساس بالكبرياء والسيادة(٢).

ومن ثم فلقد حاول " إريك فروم " أن يحلل " الشخصية الاجتماعية الغربية المعاصرة The Contemporary Social Character " من خلال تحليله للبناء

---

(١) Erich Fromm, The Same society, Op. Cit, P. P. 84 - 99.

(٢) Ibid, P. 99.

الاجتماعى التاريخى للرأسمالية المعاصرة بتتبع تغير الرأسمالية فى القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى القرن العشرين، وحاول رصد أهم ملامح البناء الرأسمالى والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التى اعترته، وأثر تلك التغيرات على بناء الشخصية الاجتماعية فى القرون الثلاثة السابقة. وأثر تلك التغيرات المتراكمة على بناء الشخصية الاجتماعية الغربية المعاصرة. ووصل من تحليله هذا إلى أن أهم سمات الشخصية الاجتماعية الغربية المعاصرة تتمثل فى " الاغتراب Alienation" و " التسلطية Authoritarianism ". ولقد مثلت مقولات الاغتراب والتسلطية تلك جوهر تحليلات " فروم " عن الشخصية الاجتماعية المعاصرة، كما شكلت جوهر مقولات مدرسة فرانكفورت ايضا.

وسوف نتناول مقولتى الاغتراب والتسلطية عند " إريك فروم " بإيجاز فيما يلى:

٣ - مقولات الاغتراب والتسلطية Alienation & Authoritarianism:

لقد اختار " إريك فروم " مفهوم الاغتراب Alienation " ليكون نقطة الانطلاق الأساسية التى ينطلق منها تحليله للشخصية الاجتماعية المعاصرة. وذلك من وجهة نظره يرجع أولاً: لأنه يمس أعمق مستويات الشخصية الاجتماعية المعاصرة، وثانيا: لأنه الأكثر ملاءمة إذا ما انصب الاهتمام حول التفاعل القائم بين البناء الاجتماعى - الاقتصادى للمجتمع المعاصر وبناء الشخصية للفرد العادى(١).

ويعرف إريك فروم " الاغتراب Alienation " قائلاً: " إن الاغتراب يعنى الحالة التى يشعر فيها الفرد بأنه مغترب. ويصبح فى تلك الحالة غريب عن ذاته لا يشعر بنفسه كمركز لعالمه، كخالق لأفعاله، وإنما تصبح أفعاله ومكانته هى سيده، فتتحكم فيه " والشخص المغترب منفصل عن ذاته وعن الآخرين. وهو كالآخرين يشعر بذاته كشئ ليس كإنسان، وهذا الإحساس سائد على المستوى الفردى والجماعى(٢).

---

(١) Erich Fromm, The Same society, Op. Cit, P. 110.

(٢) Ibid, P. 120.

ويقول " وليم د. بردو William D. Pordue ":" لو أن هناك أبحاثا لنيل درجات علمية عن أعمال " إريك فروم " فيجب أن تتركز حول " البناء الماركسى للاغتراب ". فالإنسان بطبيعته كائن اجتماعى فلقد ارتبطت الحالة الإنسانية على مدار التاريخ بالانفصال عن الطبيعة والآخرين ثم أخيراً الانفصال عن الذات... ويتم إنكار الارتباط بالآخرين بصورة طبيعية تحت اسم الحرية. ولكن " فروم " يرى أن مثل تلك الروابط الأولية تمنح الإحساس بالأمان والانتماء، وتجعل للإنسان جذور فى مكان ما. إنها تلك الروابط التى تربط الطفل بأمه، وعضو المجتمع البدائى ببيئته، وإنسان العصور الوسطى بالكنيسة والطبقة الاجتماعية. ولكن بمجرد أن تجد الفردية لها مكانا على مسرح الأحداث ويصبح الفرد حراً من تلك الروابط الأولية عندئذ يوجهه دور جديد يجعله يبحث عن أصوله وجذوره فى العالم بطرق أخرى غير التى أوجدتها مرحلة ما قبل الوجود الفردى. وعندئذ تكون الحرية غامضة وتكتسب معنى واحد وهو العزلة وينظر إليها كجزء من الاغتراب وتكتسب معنى آخر، وهو الوحدة من الحرية " فهى نتاج الحرية التى يحاول الإنسان المعاصر الهروب منها. وينتج عن ذلك معضلة معاصرة " فإما ان يستخدم الإنسان الحرية لبناء مجتمع عاقل قائم على التعاون العقلانى الرشيد، أو أن يبحث عن الأمن والانتماء من خلال الخضوع للسلطة.

ولقد وضع " فروم " قضية " الحرية " فى سياق تاريخى محدد - وذلك تمشيا مع الخط الفكرى الأساسى لمدرسة فرانكفورت - حيث نظر إلى الإنسان بوصفه نتاج للتاريخ وصانع له فى نفس الوقت. فلقد زعم أن الشخصية الاجتماعية Social Character والشخصية الفردية Personality أيضا لها دور محدد فى صنع التاريخ. ولكى نوضح رأى " فروم " أكثر " فإنه ذهب إلى ان الإصلاح البروتستانتى هو أحد جذور المعضلة المعاصرة عن الحرية والعزلة، فعلى حين أنه علم الانسان الاستقلال والمسئولية، فإنه عمل أيضا على تدعيم الشر وإحساس الفرد بالعجز والضآلة.

ولقد أكد فروم على أن انهيار النظام الاقطاعى وظهور الرأسمالية على نطاق واسع أدى إلى ظهور أشكال جديدة من التوترات وإلى ظهور استجابات جديدة لهذه الأشكال الجديدة: فلقد كانت البروتستانتية استجابة لتلك القوى الجديدة،

مثلما كانت الخصوصية والفردية محوراً لأيديولوجيا الفرد. ومن ثم أعادت البروتستانتية المؤمنين بها لدور اقتصادى متغير. ولم تكتف فى هذه العملية بمناقشة سلطة الكنيسة الكاثوليكية وحسب، بل ناقشت أيضا مثل واخلاقيات العصور الوسطى الخاصة بحياة المجتمع من بعد إنسانى[1].

ومن هنا جاء إهتمام " إريك فروم " بالنازية التى ظهرت وتطورت فى ظل نوع خاص من الحركات السياسية، وفى ظل نظام حكومى خاص فى مجتمع حديث على درجة عالية من التمايز، ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة تدفعه إلى الاستعانة بالتحليل النفسى. ومن ثم صب " فروم " جُل إهتمامه على جماعة سوسيو - اقتصادية معينة فى مواقف تاريخية محددة، وعلى وجه التحديد " الطبقات الدنيا - الوسطى " فى ألمانيا أثناء الحكم النازى، ولقد أكد على توضيح جانبين: بناء الأسرة الهيراركى، وطبيعة العلاقة بين الطبقات العاملة فى جانب، والطبقات " العليا - الوسطى " على الجانب الاخر. كما اهتم كذلك بتوضيح القوانين التى تحكم العلاقة بين هاتين المجموعتين[2].

ولقد أدى اهتمام " فروم " بالنازية إلى اشتقاقه نمط فرعى آخر من أنماط " الشخصية الاجتماعية Social Character " أطلق عليه مسمى " الشخصية التسلطية Authoritarian Character". ولقد تركيز محور اهتمام فروم على الجانب السياسى من تلك الظاهرة. فلقد أكد على أن بناء الدافعية للأشخاص المتسطلين محكوم بالبناء المعقد للقوة، وبسلوكهم الذى تحكمه الاتجاهات المتضاربة نحو السلطة. وبصورة اكثر إيضاحاً نقول: إن وضع الأشخاص الذين ينتمون للطبقة " الدنيا - الوسطى " يُحبط من آمالهم فى القوة والنفوذ، وهكذا تتشكل اتجاهات قوية نحو الخضوع والإذعان للأقوى من ناحية، واتجاهات قوية نحو الاستبداد بالضعفاء من ناحية أخرى. وباختصار، فإنهم ميالون بقوة إلى ربط وتأكيد، وإن اقتضت الضرورة خلق نمط قاس وصارم للنظام الهيراركى[3].

(1) William D. Perdue, Sociological Theory, op. cit, P-P 374 - 376.

(2) Zevedi Barbu, society, Culture and Personality, "An Introduction to social science", Basil Black well, Oxford, 1971, P. 104.

(3) Ibid, P. 105.

ومن ثم يبدو أن " فروم " بل والجماعة اليهودية التى رفعت لواء الموقف النقدى لمدرسة فرانكفورت، تحاول أن تجد سبب التحيز ضدها فى عمق بناء الشخصية الألمانية النازية، التي يرمز لها بهتلر، وليس في السياق الاجتماعي. وهي بذلك لا تريد إدانة النظام الرأسمالي، بقدر شوقها إلى إدانة الشخصية النازية المضادة لها. وهي هنا تختلف في أسلوبها عن أسلوب التحليل والإسناد الذى اتبعه ماركس فى نقده المجتمع الرأسمالي. مرة أخرى يعبر الفكر النقدى لمدرسة فرانكفورت عن واقع يهودى خاص[1].

■ الانتقادات الموجهة للنظرية النقدية:

- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمثل نظرية البرجوازية فى النقد، وذلك فى مقابل الماركسية باعتبارها سلاح البروليتاريا النقدى.

- من الواضح أن طلب رواد مدرسة فرانكفورت من العالم النضال ضد الفاشية في ألمانيا لم يكن خوفاً على العالم، بل شكل محاولة للدفاع عن الجماعة اليهودية بإستخدام العالم. وهى عادة فكرية يهودية، تتمثل فى محاولة تحويل القضية اليهودية إلى قضية إنسانية عامة، يصبح العالم وليس اليهود فقط - فى إطارها ملتزماً بالدفاع عنها أو النضال من أجلها، وهى استراتيجية يهودية مطلقة ودائمة ومتكررة عبر مختلف مراحل التاريخ[2].

- إن صور الاغتراب فى المجتمعات الرأسمالية والشمولية الغربية. ليست هى النموذج المثالى الذى يقاس فى ضوئه الاغتراب فى العالم خاصة العالم العربى فصور الاغتراب التى نعانيها ليست كذلك بالضرورة من نفس النوع الذى وجهوا نقدهم إليه. فقد تكون للاغتراب العربى على مدى تاريخه الطويل جذوراً أخرى وأسباب مختلفه، كما أن صور القمع والإحباط والقهر والتعاسة والاكتئاب... الخ - التى صارت بمثابة خبزنا اليومى المر - ربما تكون قد نتجت عن ألوان أخرى من التسلط والهيمنه غير التى يرجعونها

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٢٩، ٢٣٠.

إلى السيطرة على الطبيعة والعقلانية العلمية والتقنية (التى لم نزل صفر الأيدى منها)[1].

- يلاحظ تأثير السياق الاجتماعي والانتماء الطبقي لمنظرى مدرسة فرانكفورت على مقولات نظريتهم الاجتماعية. فانتماؤهم إلى البرجوازية و عشقهم للمجتمع الرأسمالى الديموقراطى، جعلهم يؤكدون دائما على الفعالية الهائلة للمجتمع الرأسمالى المنتصر، الذى سوف يؤسس وحدة العالم على أساس من التكنولوجيا، وهو المر الذى دفعهم أيضا إلى التأكيد على الدور التاريخى للبرجوازية مستشهدين ببعض أقوال ماركس الذى قال بصدق هذا الدور بالنظر الى سياق تاريخى معين. فى حين ترى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت توسيع هذا الدور ليصبح دوراً تاريخيا فاعليته مستمرة فى كل المراحل التاريخية، ومن ثم استبعدت النظرية النقدية كافة الثورات المتعلقة بالمجتمع الشيوعى، لاعتبار أن المجتمع الرأسمالى الديمقراطى هو الأكثر كفاءة فى تحقيق إمكانيات الإنسان[2].

- ينبغى الإشادة بمآثر النظرية النقدية فى نقد مجتمع الرفاهية والرخاء والتقدم المزعوم، وتعرية عوراته وأوضاعه اللانسانة المزرية. فلابد أن نعترف بفضل النظرية النقدية فى إشاعة قدر كبير من الوعى النقدى والثورى فى أوساط الرأى العام على المستوى الدولى. وليت هذا يكون حافزاً للكثيرين عندنا من دعاة العلمية والموضوعية والعقلانية إلى مراجعة هذه المفاهيم كلها مراجعة نقدية، وأن يدفعهم إلى وضعها فى سياقها الحضارى والاجتماعى قبل أن يحاولوا فرضها على سياق تاريخى وحضارى مختلف عنه....[3].

■ النظرية النقدية وجذور دحض مقولة الشخصية القومية :

إذا كان لنا أن نصدق على المقولة التى تؤكد أن أى نظرية إنما هى نتاج طبيعى للظروف الشخصية والتاريخية والاجتماعية والفكرية التى عاش فى ظلها

---

(١) عبد الغفار مكاوى، مرجع سابق، ص ص ٤٥، ٤٦.

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦١.

(٣) عبد الغفار مكاوى، مرجع سابق، ص ص ٥٠، ٥١.

منظريها فانها لاشد ما تصدق على رواد المدرسة النقدية أو مدرسة فرانكفورت. فلقد تأثرت مقولاتهم النظرية بدراستهم وبكثير من الأفكار الفلسفية كآراء هيجل وماركس والفلسفة الوجودية وآراء جورج لوكاش وغيره من الفلاسفة. كما تأثرو بكونهم يهود وبما تعرضوا له من اضطهاد وهجرة وخبرات الابادة الجماعية التى تعرض لها اليهود، وتأثروا بإنتماءاتهم الطبقية خاصة إنتماؤهم للطبقة " الوسطى - العليا " فتغيرت الكثير من آرائهم وابتعدوا كثيراً عن الماركسية خاصة بعد أن وجدوا الملجأ فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وكانت النظرية النقدية أشبه بعدد من النظريات يجمعها خيط رفيع فوجد فيها الفلاسفة والسيكولوجيون والأدباء والموسيقيون... الخ، ومع ذلك فقد اجتمعوا على رفض سيطرة المجتمع على الإنسان، وضرورة دراسة الإنسان فى ذاته، كما اهتموا بدراسة سيطرة المجتمع على الإنسان فكانت مقولة الاغتراب والتسلطية والشخصية التسلطية أو الفاشية. كما رفضوا مقولة الوطن والمجتمع، والقومية ، والشخصية القومية، وإن كانوا قالوا بالشخصية الاجتماعية. خاصة " إريك فروم " السيكولوجى الفرويدى المحدث.

ثالثاً - النظرية النقدية وتغييب مقولة الشخصية القومية :

لقد صاغ رواد مدرسة فرانكفورت اتجاهاً نظرياً مناهضاً لمقولة الشخصية القومية ما لبث أن ذاع وصار بذرة صالحة لمناهضة كل ما هو قومى ووطنى فى الأدبيات السوسيولوجية فى التراث الأمريكى، وكانت أولى إرهاصات تحول تلك الأدبيات إلى نشر مفهوم جديد وهو الهوية الثقافية كصيغة مخفضة للشخصية الاجتماعية التى كانت هى الأخرى رفضاً مقنناً لمفهوم الشخصية القومية. ومن ثم كان لرواد مدرسة فرانكفورت السبق فى تغييب مقولة الشخصية القومية. فإنهم ومع اعترافهم بفكرة اشتراك أفراد المجتمعات الغربية فى التشيؤ والاغتراب، وفى سيطرة البعد الأحادى للتفكير وفى الخضوع للشخصية التسلطية. إلا أنهم رفضوا مقولة الشخصية القومية، خاصة المفهوم القائم على تفوق جنس على آخر. " وليس بخفى أن سبب ذلك إنما يرجع إلى موقفهم من أسطورة سيادة الجنس الآرى للألمان ". وذلك راجع إلى ما واجهوه من صور الاضطهاد والتعذيب الذى لاقوها من قبل السلطة الفاشية والنازية بحكم وضعهم كيهود. حتى إنهم جسدوا

شخصية النازية من خلال نمط الشخصية التسلطية أو الفاشية التى اشتقوها من نمط الشخصية الاجتماعية. ولعل ذلك سبب استمرار إضطهاد مصطلح الشخصية القومية إلى الآن وإصطكاك مصطلحات أخرى بدلية فى أدبيات علم الاجتماع الثقافى كالشخصية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والثقافة السياسية.

لقد جاء فى مؤلف " الشخصية التسلطية " أنه لا يمكن تحقيق تعديلات فى البناء الفاشى المحتمل بواسطة الوسائل السيكولوجية فقط، حيث نجد أن هذه المهمة تشبه مهمة القضاء على العصاب، أو الانحراف أو النزعة القومية من العالم. ومن ثم فإن مدرسة فرانكفورت تساوى بين مرض العصاب والانحراف من ناحية، والنزعة القومية التى تعنى ارتباط الأغلبية بوطنها وانتمائها إليه نوعاً من المرض الذى يحتاج الغاؤه إلى إعادة تربية أجيال بكاملها. وهو الأمر الذى يوضح كيف تدرك الأقلية اليهودية كل مكونات الواقع المحيط، وتفاعلاته من خلال مصالحها ومشاعرها الخاصة[1].

ومن ثم يعتبر رفض الوطن والانتماء القومى والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة من القضايا الأساسية فى تفكير مدرسة فرانكفورت. وهى القضية التى تعتبر انعكاسا لأوضاع الأقلية اليهودية فى مختلف المجتمعات، حيث يعتبر مفهوم اليهودية سابقا على مفهوم القومية أو الوطنية، هذا إلى جانب كون ذلك انعكاسا لمعاناة اليهود من فكرة القومية التى تدعمها الأغلبية فى مختلف المجتمعات. وعلى هذا النحو يعتبر تجسيد إسرائيل كوطن قومى لليهود، واقعا ماديا يتعارض إلى حد كبير مع أفكار النظرية النقدية التى طورتها مدرسة فرانكفورت الأمر الذى يعنى خيانة لأفكار اليهودية التى طرحتها خلال هذه الفترة[2].

ومن ثم يتضح أن كثير من أفكار النظرية النقدية تعكس خصوصية الموقف اليهودى، حيث عانى اليهود من مشاعر تحيز الآخرين ضد الجماعة اليهودية المحددة المعالم، ومن ثم فلقد رفعوا شعارات النزعة الإنسانية والخلاص الإنسانى، وشعار خلق النظام العالمى على أساس من اختفاء الحدود القومية والمحلية بين

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩.

الجماعات[1]. ولقد كانت فكرة رفض النزعة القومية التى ارتبطت بحب الانسانية هى الفكرة المتسلطة على هوركهايمر الشباب مثلا[2]. كما أكدها هابيرماس أيضا على مقولة العالمية تلك من خلال سيادة العقلانية التى يرى أنها نتاج للاتصال غير المقيد بعلاقات السلطة. ولقد حاول رواد مدرسة فرانكفورت من خلال تأكيدهم على مقولة العالمية تلك " Universalism " رواد مدرسة فرانكفورت وضع تصور محدد لتطور عمل الطبقة والحركات الاجتماعية الأخرى خلال القرن الحالى[3]. ومن خلال شعارات النزعة الإنسانية والعالمية تحدث عملية التحرير العالمى لليهود. ومن ثم فرفع شعار الإنسانية والعالمية لم يكن يعبر عن نزعة إنسانية حقيقية، بقدر ماكان يخدم المصالح اليهودية ضد الأغلبية فى مختلف المجتمعات.

ومما يدعم هذا القول أن الجماعة اليهودية قد حافظت خلال مرحلة الدياسبورا " الشتات " على هويتها الذاتية. فهى من ناحية قد سعت إلى خلق منطقة اجتماعية عازلة بينها وبين الجماعات القومية الأخرى التى تشكل غالبية المجتمع الذى تعيش فيه، وهى العزلة التى استندت إلى تحيز الجماعة القومية ضد الجماعة اليهودية. أيا كانت مقتضيات التحيز فى مقابل عدم سعى الجماعة اليهودية إلى الاندماج محافظة على هويتها. يضاف إلى ذلك أن الجماعة اليهودية فى عالم يموج بالتيارات العلمانية قد حافظت على تراثها اليهودى، وظلت الديانة اليهودية هى الموجهة دائما لسلوكياتها وممارساتها، أى أن الأيديولوجيا الدينية ظلت قوية لديها تحفظ عليها تماسكها. ويرتبط بذلك الحفاظ على اللغة اليهودية، لأن اللغة مرتبطة بأيديولوجيتها، الأمر الذى جعل الشخصية اليهودية أكثر إحساساً بذاتها حينما تتمسك بقوة بأيديولوجيتها[4].

ومن ثم يتضح كيف شكلت الخلفية التاريخية والاجتماعية والايديولوجية لرواد مدرسة فرانكفورت مجمل موقفهم من الشخصية الاجتماعية، حيث

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٣) Stephen Leonard, Critical Theory in political practice, in American Journal of Sociology, Volume 79, No. 4, January, 1992, P. 1190.

(٤) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٠٠، ٢٠١.

دفعهم ما تعرضوا له من اضطهاد من قبل الفاشية والنازية إلى تعميم الفاشية كسمة للرأسمالية الغربية الحديثة ككل، مما دفعهم إلى القول بأن النزعات المضادة للسامية والمتمثلة فى الفاشية هى من قبيل الحالات المرضية التى يجب القضاء عليها فى الطفولة. كما أدت ظروف المجتمع الألمانى الرأسمالى القومى النازى فى أثناء الحرب العالمية الثانية، ورفعه لفكرة القومية والعنصرية وسيادة الجنس الآرى - كما سبق أن ذكرنا - إلى وقوف غالبية رواد مدرسة فرانكفورت - اليهود - فى موقف رافض تماماً لفكرة النزعة القومية، ولفكرة المواطنة والنزعة الوطنية، فهم الأقلية التى بلا وطن. ومن هنا جاءت فكرة النزعة الإنسانية وشعار النظام العالمى التى روجوا لها، والتى لا يمكن أن تخرج للنور إلا بالقضاء على الحدود القومية والمحلية بين الجماعات.

ومن ثم فلقد رفض رواد مدرسة فرانكفورت فكرة الشخصية القومية، خاصة فى انطلاقها من المدخل القومى أو المدخل الطبيعى أو العنصرى على الرغم من كونهم أول من رفع لواء العنصرية دفاعاً عن مقولة " شعب الله المختار ".

ومع ذلك فإن إريك فروم العالم الاجتماعى والفرويدى المحدث وعضو مدرسة فرانكفورت الذى تعرض لنفس الظروف التاريخية والاجتماعية والفكرية التى مرت بها مدزسة فرانكفورت، لم يستطع إنكار فكرة الشخصية القومية، إنكاراً تاماً كما فعل زملاؤه فى مدرسة فرانكفورت، ولكنه رفض مقولة القومية أو النزعة القومية **Nationalism** واستعاض بمفهوم الشخصية الاجتماعية **Social Character** عن مفهوم الشخصية القومية **National Character** كما أنه يعد خير معّبر عن الاتجاه الطبقى فى دراسة الشخصية القومية أو الطابع الاجتماعى للشخصية. وذلك يعد نقطة تحول هائلة عن الفكر الماركسى حيث جعل من الطبقة لا البناء الاقتصادى متغيراً أساسياً عند دراسة الطابع الاجتماعى للشخصية.

ولقد كان فكر النظرية النقدية أرضاً خصبة أثمرت فيها بذور فكر العولمة الذى دعا إلى سيادة مصطلح الهوية الثقافية كخطوة أولى لدحض مصطلح الشخصية القومية والفكر القومى الذى ساد فى الخمسينات والستينات فى العالم

كله، ثم تحول بعد سيادة فكر العالمية لنشر مصطلح الثقافة السياسية، والثقافة الوطنية، ثم الهوية الثقافية، ثم أثمرت فكرة النزعة العالمية فى ظل ثقافة العولمة وانتشرت محاولات طمس الهوية الثقافية نظرياً وواقعياً من خلال محاولات تدعيم مقولة عولمة الثقافة ونشر ثقافة العولمة أو الأمركة.

رابعاً ـ العولمة وطمس الهوية الثقافية :

إن العولمة نظام قديم فى ثوب محكم، يدعو لرفع شعار أيديولوجى مفاده «جيران فى عالم واحد» يعمل على تأكيد الحاجة إلى نظام قيم مشتركة، ونظام أخلاقى مدنى عالمى، وقيادة مستنيرة تقود الشعوب إلى جوار دولى واحد. وهكذا تصبح العولمة أو الكوننة Globalization هى العملية التى يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب، والتى تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل، وهنا يتشكل وعى عالمى وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة.

وفى ضوء العولمة وأهدافها يصبح من الضرورى ربط تدويل الاقتصاد بتدويل الثقافة، وذلك من خلال آليات قديمة جديدة، فالعولمة هى دعوة جديدة، لكنها لا تختلف كثيراً من حيث أهدافها وأيديولوجياتها عن أيديولوجيات النظام الرأسمالى فى مختلف مراحله التطورية؛ فالنظام واحد والهدف واحد ولا فرق بينهما إلا فى القالب الجديد، ألا وهو الإنسانية والمساواة، وهى شعارات شهدناها فى الكلمات أكثر منها فى الأفعال. هذا بالإضافة إلى أن ما يحدث بالفعل هو أن العالم يزداد تشرذماً بازدياد وتائر توحيده، ويعنى ذلك أنه كلما تعمقت الكوننة الاقتصادية وتشرذمت الأبنية السياسية، فتظهر النزعات القومية كرد فعل لهذه العملية، هذه النزعات التى قد تأخذ أحياناً صوراً بالغة التطرف دفاعاً عن الانتماء سواء كان وطنياً أو قومياً أو دينياً، هذا بالإضافة إلى أن هذا السياق مفروض من الشمال ومن قبل الولايات المتحدة الأمريكية وبالذات على الجنوب، لذا فإنها عولمة مصطنعة أو زائفة «لا تبادل فيها ولا تعامل بالمثل».

ويمكن إيجاز أهم الأهداف التى تسعى إليها العولمة وتأثيرها على تغيير البنى التقليدية فى المجتمعات المحيطية فى: [1]

- نشر الثقافة الاستهلاكية لتصريف منتجات دول المركز الرأسمالى، حيث يمكن رصد مظاهر التطلعات الاستهلاكية لدى الفئات والشرائح المختلفة فى الدول المحيطية.

- العمل على تغريب الثقافات الوطنية من خلال آليات أصبحت أكثر قوة، مثل وسائل الإعلام والتقنية الحديثة واحتكارها على مستوى المعرفة وعلى مستوى التشغيل. وكان لصناعة الثقافة دور مهم فى هذا الإطار.

- توظيف العلم للاختراق الثقافى والهيمنة على الثقافات التقليدية بهدف طمس هوية الشعوب. وقد تعددت آليات هذه الهيمنة كماً وكيفاً بين ثقافة قومية وأخرى، ولاشك أن المتابع للبرامج التى تبثها الإذاعات المختلفة، حتى العربية منها، يلحظ بوضوح إظهار تفوق الحضارة الغربية، وتغلغل قيم الرأسمالية فى المؤسسات الوطنية ذات الصفة بالثقافة: مناهج المدارس والجامعات ومراكز البحوث، كلها تشير إلى ذلك، بالإضافة إلى ما تقدمه المؤسسات من منح ومواد إعلامية وبحوث تجرى عن طريق المؤسسات الرأسمالية، كلها تصب فى إطار ترسيخ تفوق الغربى على ما عداه من الجنسيات الأخرى.

---

(١) احمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات - ٧ «العولمة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، «ب. ت»، ص ص ١٤٥ - ١٥٦.

الفصل الرابع
الاتجاهات النظرية والمنهجية
فى دراسة القيم الثقافية

تمهيــــد.

أولاً - مفهوم القيم فى علم الاجتماع.

ثانياً - القيم الثقافية فى النظرية السوسيولوجية.

(أ) رواد النظرية السوسيولوجية والقيم الثقافية.

(ب) الاتجاهات النقدية والقيم.

ثالثاً - الاتجاهات المنهجية فى دراسة القيم الثقافية.

(أ) مناهج وأساليب تحليل وتفسير القيم الثقافية.

(ب) طرق قياس القيم الثقافية.

(ج) استقصاءات القيم.

تمهيــــد:

لقد شكلت القيم محور اهتمام العلوم الإنسانية، على المستوى النظرى والمنهجى على حد سواء، ولعل ذلك ما أدى إلى تأثر الكثير من الدراسات الإمبيريقية بالتيارات الفكرية والتنظيرية الرائدة، ولقد كانت دراسة توماس وزنانيكى عن الفلاح البولندى بمثابة ناقوس وجه اهتمام العلماء والباحثين لخطورة وأهمية دراسة القيم دراسة إمبيريقية متعمقة. وفتح الباب لسيل من الدراسات والتحليلات السوسيولوجية المختلفة، التى أخذت مسارها فى العمق والتطور حتى وصلت إلى قمة نضجها بقيام ما يسمى بعلم اجتماع القيم.

ولم تتباين الرؤى فى دراسة ظاهرة فى النظرية السوسيولوجية قط كما تباينت حول القيم. فظهرت حولها اختلافات جوهرية سواء من حيث المفهوم أو الخصائص أو تصنيفات القيم أو من حيث علاقتها ببقية أنساق البناء الاجتماعى ودورها فى عملية التغير الاجتماعى. فلقد استمرت وتطورت حركة الجدل السوسيولوجى فى تحليل ودراسة القيم ودورها فى البناء الاجتماعى، وتباينت بين تصور نظرى ونقيضه، وتصور آخر يطورهما أو ينفيهما معاً. فانقسم التراث النظرى للقيم إلى تيارات ثلاث: وظيفى، وماركسى، وفيبرى. وخرج من خلالهم تيارات نقدية حديثة ومعاصرة حاولت نقد كل منهم أو ربما الجمع بين كل منهم فى تنظير نقدى جديد.

ولقد انعكست تلك الحال على مناهج البحث فى مجال القيم، وعلى أساليب التحليل والتفسير فيه، وأدى نجاح أو انتشار تيارات فكرية وتنظيرية بعينها إلى انتشار وذيوع طرق وأدوات بحثية تنبع منها كذيوع الدراسات الإمبيريقية الكمية فى دراسة القيم، نتيجة لنجاح النظرية الوظيفية فى تحليل القيم، ومن ثم أدى ذلك إلى انتشار استقصاءات أو استخبارات القيم كأهم أدوات البحث وأكثرها استخداماً فى مجال دراسة القيم.

ومن هنا تأتى أهمية هذا الفصل الذى سيحاول تناول مفهوم القيم فى علم الاجتماع والاتجاهات النظرية والمنهجية فى تحليل وتفسير القيم، كما سيتناول أهم الطرق والأدوات المستخدمة فى دراسة القيم من منظور نقدى يحاول الكشف

عن مدى ارتباط النظرية والاتجاهات الفكرية بالإجراءات المنهجية، وتأثير ذلك على الدراسة العلمية للقيم.

أولاً ـ مفهوم القيم فى علم الاجتماع :

تعتبر القيم في علم الاجتماع حقائق أساسية هامة فى البناء الاجتماعي، وهي لذلك تعالج من وجهة النظر السوسيولوجية على أنها عناصر بنائية تشتق أساساً من التفاعل الاجتماعي، وتعد فى السنين الأخيرة من الموضوعات التى تحظى بأهمية واضحة فى النظرية أو البحث السوسيولوجى[1]. ولقد استخدم الباحثين والمنظرين السوسيولوجيين مفهوم القيم للإشارة إلى الأحكام المطلقة، والأفكار المجردة التى يكونها الأفراد أو الجماعات عما هو مرغوب ولائق وحسن وعما هو سئ ومرفوض. ويعد اختلاف القيم نقطة هامة فى اختلاف الثقافات. فما يعتبره الأفراد قيمة، يتحدد بصورة كبيرة بالرجوع لثقافة المجتمع التى تعودوا على العيش فى ظلها[2].

ولقد اختلف مفهوم القيم فى علم الاجتماع باختلاف المدارس النظرية المختلفة، فيأتى مفهوم القيم فى المدرسة الوظيفية ممثلاً محوراً هاماً من محاور التحليل، حيث تلعب القيم الجمعية ـ التى يتم استدماجها فى عملية التنشئة الاجتماعية ـ دوراً كبيراً فى توجيه أفعال أعضاء المجتمع، ومن ثم تشكل أساس البناء الاجتماعى.

وتحمل القيم معنىً مختلفاً تماماً في علم الاجتماع الماركسى حيث يرجعها إلى مقدار قوة العمل مقاسة فى وحدات الزمن بالمعدل المطلوب لإنتاج السلعة، ولقد أدرك ماركس أن القيمة بهذا المفهوم لا تتفق مع الأسعار الفعلية.

وهناك توجه آخر فى علم الاجتماع يأتى على رأسه أفكار " ماكس فيبر " الذى يمثل رائد هذا الاتجاه الذى ينظر إلى القيم من خلال توجه أخلاقى مثالى، ومن ثم خلال الاعتقادات التى تبحث عن الكيفية التى يجب أن تكون عليها الأشياء. لقد

(١) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ٥٠٤.

(٢) Bloom Sbury Guide to Human Thought, 1993, Available on: http://xrefer.com/entry.jsp?xrefer=344929&seeid=1of 2.

نادى ذلك الاتجاه النظرى بالحياد الوجدانى والتحرر من القيمة، فعلى الباحثين السوسيولوجيين أن يعملوا على إقصاء قيمهم الخاصة للوصول بالبحث العلمى إلى صورة علمية موضوعية بعيدة عن أى تدخل للقيم الشخصية للباحثين(١).

أما علم الاجتماع البارسونى، فيعتمد النظام الاجتماعى على المشاركة الفعلية فى القيم التى لها صفة الشرعية والإلزام، والتى تحدد معايير الانتقاء والاختيار فى الفعل ومن ثم فهى تحدد أنماط السلوك المختلفة. وتتم عملية الدمج بين الأنساق الاجتماعية والفردية أو الشخصية، من خلال استدماج القيم الاجتماعية خلال عملية التنشئة الاجتماعية(٢).

وعموماً يرى علماء الاجتماع أن عملية التقييم تقوم على أساس وجود مقاييس ومضاهاة فى ضوء مصالح الشخص من جانب، وفى ضوء ما يتيحه المجتمع من وسائل وإمكانات لتحقيق هذه المصالح من جانب آخر. ففى القيم عملية انتقاء مشروط بالظروف المجتمعية المتاحة. فالقيم كما يعرفها العديد من علماء الاجتماع " مستوى أو معيار للإنتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعى فى الموقف الاجتماعى "(٣).

القيم إذن هى مستويات للحكم - نحكم بمقتضاها أو للوصول إليها، أى نهدف إلى تحقيقها فى نفس الوقت الذى ننسب إليها ونقيس بها. وطبيعى أن يكون لقيم ثبات واستمرار لفترة زمنية معينة. فالإنسان عادة لا يغير قيمه كل يوم. وهذا المستوى أو المقياس - القيمة - يؤثر فى سلوك الفرد تأثيراً يتفاعل مع مؤثرات أخرى لتحديد السلوك فى مجال معين.

فإذا كنا نتحدث عن الأفراد، فنحن نعنى المقياس أو المستوى الذى يستهدفه الفرد فى سلوكه ويحكم به على هذا السلوك. أما قيم المجتمع، فهى القيم

---

(١) Bloom Sbury, Op. Cit., 1 of 2.

(٢) The Penguin Dictionary of Sociology @ Nicholas A Bercrombie, Stephen Hill and Bryans, Turner, 1994, Available on: http://xrefer.com/entry/05622, P. 1 of 1.

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٣٩.

السائدة أو الشائعة، أى أنها تجريد لمتوسطات قيم أفراد هذا المجتمع. فالقيم هى المستويات التى تحدد على أساسها الأهداف، وهى التى تحدد الأهداف درجات أهميتها، كما أنها تشير إلى النواحى التى تؤثر على تحقيق هذه الأهداف[1].

ومن هنا تتضح علاقة القيم بالمعايير فالحكم القيمى **Judgmental value** يتضمن أن هناك ما يجب على الناس (جماعات كانوا أو أفراداً) أن يفعلوه، لأنه حسن، أو واجب، أو جميل، أو ضرورى ... ومن ثم كانت القيم تتصف بالمعيارية **Normativeness** بمعنى أنها ترتبط بقواعد سلوكية، توضح كيفية الإلتزام بالقيم[2].

ولزيادة التبصر بالفرق بين القيم والمعايير علينا أولاً توضيح المقصود بالمعيار والانتقاء، وعلاقتها بالقيم ودورها فى توجيه السلوك. فالمستوى أو المعيار **Standard or norms** يعنى وجود مقايس يقيس به الشخص، ويضاهى من خلاله بين الأشياء من حيث فاعليتها ودورها فى تحقيق مصالحه، وهذا المقياس الذى يقيمه الشخص يرتبط بوعيه الاجتماعى، وإدراكه للأمور، وما تؤثر فيه من مؤثرات اجتماعية اقتصادية تحيط بالشخص أو بالطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها، وبالمجتمع أو ما يعايشه من ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية.

أما الانتقاء **Selection** فهو عملية عقلية معرفية يقوم فيها الشخص بمضاهاة الأشياء وموازنتها فى ضوء المقياس الذى وضعه لنفسه، والذى تحدد بظروفه الاجتماعية والاقتصادية. وعملية الانتقاء هذه ليست مطلقة وإنما هى مشروطة بوضع الشخص وفرصه. فكلما ارتقى الشخص فى السلم الاجتماعى، تعددت وتنوعت فرص انتقائه.

وأما البدائل، فهى مجموعة الوسائل والأهداف التى تتجه نحو مصالح الإنسان المتعددة والمتنوعة[3].

---

(١) محمد إبراهيم كاظم، التطوير القيمى وتنمية المجتمعات الريفية، فى المجلة الاجتماعية القومية، ع ٣، مج ٧، سبتمبر ١٩٧٠، ص ١٠.
(٢) محمد محمد الزلبانى، القيم الاجتماعى: مدخل للدراسات الأنثربولوجية،
(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٣٩، ٤٠.

أ - مفهوم نسق القيم Value system :

يمكن تحديد مفهوم النسق على أنه " عبارة عن مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها لكي تؤدى وظيفة معينة ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق "[1].

ويمكن تعريف النسق القيمي بأنه نموذج منظمة ومتكامل من التصورات والمفاهيم الدينامية والصريحة أو الضمنية، يحدد ما هو مرغوب فيه اجتماعياً، ويؤثر في اختيار الطرق والأساليب والوسائل والأهداف الخاصة بالفعل في مجتمع أو جماعة ما، وتتجسد مظاهره في اتجاهات وقيم الأفراد والجماعات وأنماطهم السلوكية، ومثلهم ومعتقداتهم ومعاييرهم الاجتماعية، ويتداخل في كافة مكونات الفعل الاجتماعي ويرتبط بها، ويؤثر فيها ويتأثر بها[2].

ويقصد بنسق القيم مجموعة القيم المترابطة التي تنظم سلوك الفرد وتصرفاته، ويتم ذلك غالباً دون وعي للفرد، وبتعبير آخر هو عبارة عن الترتيب الهرمي لمجموعة القيم التي يتبناها الفرد، أو أفراد المجتمع، ويحكم سلوكه أو سلوكهم، دون وعي بذلك[3].

وكثيراً ما يطرح نسق القيم في بعض الأدبيات العربية أو العالمية تحت مسمى " الإطار القيمي " أو " السلم القيمي " فيطلق على مجموع قيم الفرد أو المجتمع مرتبة وفقاً لأولياتها اصطلاح " الإطار القيمي " وهو إطار على هيئة سلم تتدرج مكوناته تبعاً لأهميتها. ولكل فرد إطاره القيمي، كما أن للمجتمع إطار قيمي سائد، وليس معنى هذا أن أبناء المجتمع الواحد صورة متشابهة، بل أن الواقع لأن لكل فرد إطاره القيمي المميز، ولكن المقصود هو القول بأن بين أفراد المجتمع الواحد من القيم المشتركة في مستويات متقاربة ما يسمح لهم التعامل الإيجابي والتفاهم العملي بالدرجة التي تشعرهم بالانتماء إلى إطار قيمي سائد رغم أوجه الاختلاف بينهم[4].

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٣٦.
(٢) جمال مختار حمزة، مرجع سابق، ص ١٤٧.
(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٦١.
(٤) غريب محمد سيد أحمد، عبد الباسط محمد عبد المعطي، مجتمع القرية: دراسات وبحوث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤، ص ص ٢٩٢، ٢٩٣.

وباختصار فإن نسق القيم هو تلك المجموعة من المبادئ التى تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده، وتنظم العلاقات بينهم. ونحن نعرف نسق القيم بأنه المعايير والمبادئ التى يتمسك بها المجتمع أو أغلب أعضاؤه سواء صراحة أو ضمنياً. هذا وكل نظام يتضمن قيماً أقرها المجتمع، وعليه فإننا نستطيع أن نتحدث عن قيمة اقتصادية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا[١].

ب - خصائص أنساق القيم :

على الرغم من كل الاضطراب الذى يعانى منه المفهوم، وبالرغم من تباين وتناقض المنطلقات والاتجاهات النظرية لعلماء الاجتماع فى دراستهم للقيم وأنساق القيم، فإن تعريفات القيم وأنساق القيم، ودراسات علماء الاجتماع تكاد تجمع على بعض الخصائص والحقائق التى تفيد فى محاولة صوغ مفهوم أكثر دقة للقيم الاجتماعية. وتتلخص أهم هذه الحقائق والخصائص فيما يلى:

- اعتبار القيم ظاهرة اجتماعية ثقافية لها ما للظواهر الاجتماعية من خصائص، ويتضح ذلك من خلال تعريفات " دوركايم " و " بارسونز " و " ميرتون " و " كلوكهن " و " فارس " وغيرهم[٢].

- ولقد وجد علماء الاجتماع أن القيم تدخل فى كل من الأنساق الكبرى الأربعة للفعل الإنسانى وهى: الكائن، الشخصية، المجتمع، والثقافة. والحق أن بارسونز هو صاحب الفضل فى التأكيد على أن القيم بمثابة متغيرات فى أنساق الشخصية والمجتمع والثقافة أيضاً.

- أن القيم عبارة عن تعميمات Generalizations من خلالها تتصل الأفعال المختلفة، ومن خلالها يمكن فهم فعل معين بأن له " معنى ". والقيم أيضاً مفهومات تصويرية Conceptualization بمعنى أن القيم تشكل أو تصاغ فى ألفاظ مطلقة ولكنها تطبق فى حدود موقفية خاصة.

- أن كل ثقافة لها نسقاً قيمياً متميزاً، يعبر عنه إما شعورياً أو لا شعورياً.

---

(١) محمد أحمد بيومى، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢) محمد على محمد، عرض تحليلى لمفهوم القيمة فى علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ص ١١٥، ١١٦.

- أن هناك علاقات منطقية ووظيفية بين القيم ونسق المفاهيم الثقافية العامة.

- ولقد اكتشف علماء الاجتماع أيضاً أنه ليست كل القيم ظاهرة أو واضحة وعمومية أو حتى شعورية. فقد يكون نسق القيم فى ثقافة معينة مستتراً أو غير متعرف عليه أو غير متصور من الذين يمتثلون له[1].

- وجود عنصر معيارى فى القيم يمثل محكاً يقيس ويضاهى الأفراد والجماعات سلوكهم الاجتماعى وفقاً له، وهذا العنصر يحدد عن طريق المجتمع وثقافته.

- وجود عنصر مرغوب فيه أو مرغوب عنه من قبل المجتمع وجماعاته وأعضائه، وهذا العنصر هو الذى يعطى القيمة فاعليتها فى المواقف الاجتماعية، ويضمن عدم خروجها على القواعد العامة التى يستند إليها أى بناء اجتماعى.

- تضمن القيمة لعملية الانتقاء فى داخل المواقف الاجتماعية، من بين الوسائل والأهداف التى تحددها الأنساق الفرعية المنظمة فى داخل النسق الاجتماعى العام. وهذا يعنى أن عملية الانتقاء لا تترك هكذا ولكنها تنظم تنظيماً عاماً من قبل النسق العام، وتنظيمات أخرى فرعية من قبل الأنساق الفرعية[2].

- أن القيم لها درجات مختلفة من التأثير على الفعل، ويرجع هذا إلى أن القيم ليست متساوية فى الأهمية، فهى تقع فى ترتيبات هرمية. الحق أن القيم تبدو وكأنها مرتبة فى سلم تتدرج فيه من مستوى عال فى التجريد مثل القيمة العليا أو المطلقة إلى مستوى أدنى من القيم والخاصة بالعلاقات بين الوسيلة والغاية[3].

---

(١) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ص ١٥٩ - ١٦٣.

(٢) محمد على محمد، عرض تحليلى لمفهوم القيمة فى علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٣) فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية: مع بحث نظرى ميدانى لبعض العادات الاجتماعية فى مصر، القاهرة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ١٩٦٦، ص ٥٧.

هذا ولقد اهتم الكثيرون من علماء الاجتماع بدراسة خاصية هامة من خصائص القيم، وهي نسبية القيم، وقسموها إلى النسبة المكانية للقيم، والنسبية الزمانية للقيم. ونظراً لأهمية قضية نسبية القيم للدراسة الراهنة، فسوف تحاول الباحثة تناول تلك القضية بصورة أكثر تفصيلاً.

■ نسبية القيم :

أولاً - النسبية المكانية للقيم :

لما كان لكل ثقافة معاييرها الخاصة بها، فإن " المرغوب فيه " يختلف تبعاً لذلك من ثقافة إلى ثقافة، وبالتالي تختلف القيم من ثقافة إلى ثقافة، فما تراه ثقافة ذات قيمة، تحكم عليه ثقافة أخرى بأنه غير ذى قيمة أى بأنه ذو قيمة سلبية، وما يراه مجتمع ما صواباً، يراه غيره خطأ.

ثانياً - النسبية الزمانية للقيم :

كما أن القيم نسبية مكاناً، فكذلك هى نسبية زماناً، أى أنها تختلف وتتغير في المجتمع الواحد كما يطرأ على نظمه من تطور وتغير، وهى فى تطورها وتغيرها تخضع للمناسبات الاجتماعية في التاريخ، كما تخضع لظروف الوسط الثقافى الذى توجد فيه. فالقيم التى كانت سائدة عند قدماء المصريين تختلف عن القيم السائدة بين المصريين فى العصر الحديث.

ومن ثم تكشف قضية القيم عن جانب هام فى التعريف بخصائص للقيم، حيث تلعب القيم دوراً كبيراً فى التفرقة بين أنماط السلوك فى موقف اجتماعى معين أو جماعة معينة أو للترجمة عن علاقات اجتماعية لتحقيق غاية اقتصادية أو هدف سياسى وغير ذلك. كل هذه المفارقات[1] يقبع وراءها تباينات بين الأشخاص فى نوع القيم المتبناة وفى درجة التمسك بقيمة معينة. فقيم العلاقات المجتمعية Associative relationships غير قيم العلاقات المفرقة Disassociative relationships، وقيم العلاقات الإنتاجية يختلف ترتيبها فى نمط الإنتاج الرأسمالى عنه فى الاشتراكى، وتمجيد القيم الاستهلاكية

---

(١) صلاح عبد المتعال، التغير القيمى وتصنيف القيم، بحث غير منشور، ص ٧.

وموقع قيمة العمل يختلف في كلا النظامين من حيث أهمية الترتيب في سلم القيم[1].

هذا وتعد القيم الاجتماعية والمكونات الثقافية الأخرى، انعكاساً للتجربة التاريخية، وللظروف الاجتماعية والاقتصادية. فالقيم بصفة عامة هي تصورات عن "الحق"، حيث تتصل الأفكار التي تدور حول غايات الناس، تتصل بحياتهم ومختلف أنشطتهم، وهناك تصورات أخرى للغايات يضعها الناس في ضوء مختلف السياقات الاجتماعية والمواقف، حتى يتمكنوا من تحقيقها واقعياً[2]. وتعد القيم أيضاً ظاهرة الوعي الاجتماعي والأفكار، يعبر بها الناس عن مصالحهم على نحو أيديولوجي. ولتوجيه ولتنظيم سلوك الأفراد، فإن المجتمع يخلق نظاماً من المفاهيم الأخلاقية والمبادئ المعيارية، وعلى هذا، ففي مجتمع طبقي، فإن هذا النظام يأخذ طابعاً طبقياً صريحاً[3].

ومن ثم تخضع القيم الاجتماعية للنسبية المكانية والزمانية والطبقية، وتتصف بالعديد من الخصائص التي جعلت العديد من علماء الاجتماع يصنفون القيم بطرق مختلفة، وكل طريقة من طرق التصنيف تعكس أهمية خاصة لبعض الصفات أو الجوانب القيمية.

ولقد صنف بعض علماء الاجتماع القيم إما على أساس خصائصها العامة مثل الإلزامية **Imperativeness**، العمومية **Universality**، والضمنية **inclusiveness**، أو حساب مستويات مثل القيم العضوية **Organic values**، أو القيم النوعية **Specific values**، أو القيم الشخصية **Personal values**، أو القيم الاجتماعية **Social values**، والقيم الثقافية **Cultural values**.

والبعض الآخر من العلماء يدرجون القيم حسب محتواها أو حسب ما تعكس من أنشطة إنسانية مثل القيمة النظرية والقيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية والقيمة السياسية والقيمة الدينية[4].

---

(١) صلاح عبد المتعال، مرجع سابق، ص ٧.
(٢) غريب محمد سيد أحمد، القيم والتنمية الاجتماعية في المجتمع القروي: دراسة ميدانية مقارنة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ص ١٦ - ١٩.
(٣) على فهمي، القيم والقيم المضاذة، مرجع سابق، ص ٢١٧.
(٤) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ص ١٦٣، ١٦٤.

ومن ثم فلقد تركزت محاولات الكثير من العلماء في وضع خطوط فاصلة بين القيم وغيرها من المفهومات وثيقة الصلة بها، في حين اتجهت اهتمامات عدد آخر من الباحثين نحو وضع تصنيفات للقيم، وذلك لزيادة التبصر بحقيقة القيم وبعلاقتها بالبناء الاجتماعي.

ج ـ تصنيفات القيم :

سنبدأ تناول تصنيفات القيم بتصنيف " كلوكهن " للقيم.

لقد قدم " كلوكهن " تصنيفاً للقيم في ضوء درجة انتشارها في المجتمع إلى فئتين رئيسيتين: الأولى، قيم عامة في المجتمع. والثانية، قيم خاصة بجماعات اجتماعية معينة[1].

الحقيقة أن " كلوكهن " لم يستطع فقط وضع تصنيف مقبول ـ إلى حد كبير للقيم ـ ولكنه استطاع أيضاً وضع تعريف للقيم يعد من أكثر التعريفات قبولاً في علم الاجتماع حيث ذهب إلى أن القيم مفهوم واضح وصريح لدى الفرد والجماعة لكل ما هو مرغوب فيه ويؤثر في الاختيار بين البدائل المتاحة للفعل[2].

كما قدم " نيسلون " L. Nelson تصنيفاً للقيم في ضوء ارتباطها بالنمط البنائي للمجتمع إلى فئتين: قيم تقليدية، وقيم عقلية، وهذا ما فعله " روبرت ردفيلد " R. Redfield عندما ميز القيم على أساس نوع القيم إلى قيم خاصة بالمجتمع الشعبي Folk society الذي تسوده القيم التقليدية، وقيم خاصة بالمجتمع الحضري الذي تسوده القيم العصرية[3].

وهناك تصنيفات أخرى للقيم إلى قيم موجبة وقيم سالبة، وقيم مثالية وقيم واقعية، وقيم شخصية وقيم حضارية.

---

(١) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) Medhat M. Sabri, Value orientation for cross - cultural comparison, in the National Review of Social Sciences, Issued by The National Center for Social Criminological, Vol. 9, No. 2, May, 1972, P. 152.

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٤٠.

- **فالقيم الموجبة والقيم السالبة**: تصنيفاً يعنى أنه إذا كان كل مجتمع يحدث ما يرغب لأفراده أن يتصفوا به من صفات فاضلة أى يضع أمام الأفراد قيماً تؤدى وظيفة المنارات التى ترشد إلى السلوك الأمثل، فإن كثيرين من الأفراد - لأمر أو لآخر - لا يلتزمون بهذه القيم[1].

وتنقسم القيم السالبة إلى:

١ - **القيم السالبة الشخصية**: وهذه تلاحظ حين ينحرف الأشخاص فى بعض سلوكهم عن القيم الشريفة التى احتضنوها، وحين يتنكرون لها، (بسبب ضعف فى الإرادة مثلاً) وعندما فإن المؤمن الذى يخطئ رغم انزلاقه للخطيئة يستشعر الخزى مما فعل بوخز الضمير، ويشعر بعدم احترام الذات، وبهبوط مكانته هو نفسه، حتى فى نظر نفسه.

٢ - **القيم السالبة الجماعية**: تظهر هذه القيم السالبة الجمعية، والمعادية للمجتمع الأم فى صورة ألوان من الاستغلال غير العادل، تقوم به بعض الجماعات كما فى حالة عصابات اللصوص والمزيفين وغيرهم. وهؤلاء تتعارض مصالحهم مع مصالح المجتمع الأكبر، بل هى تكون على حساب خراب المجتمع وضياع رفاهيته وأمنه.

- **أما القيم المثالية والقيم الواقعية**: فى بعض المجتمعات يشيع الاستنكار العام وعلى أوسع نطاق، وبصورة قوية لبعض الأنماط السلوكية غير المشروعة، والتى تتنافى مع قيم عالية: دينية أو خلقية مثلاً. ومع ذلك، فإن هذه الأنماط المنحرفة غير المشروعة وجدت وعاشت جنباً إلى جنب مع القواعد السلوكية التى يفترض فيها أن تمنع الانحراف.

- **أما القيم الشخصية والقيم الحضارية**: على العكس من القيم الفردية أو الشخصية، يلاحظ أن القيم الحضارية تتميز باحتوائها على عنصر الاهتمام بالصالح العام سواء فى صورة صريحة أو ضمنية[2].

---

(١) محمد محمد الزلباني، مرجع سابق، ص ص ١٤٨، ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٤٩ - ١٦٥.

- **نحو تعريف إجرائى للقيم ونسق القيم :**

لقد حاول عدد من الباحثين العرب وضع تعريفات إجرائية للقيم نذكر منها على سبيل المثال تعريف على فهمى حيث ذهب إلى أن " القيمة هى حكم عقلى و/أو انفعالى على أشياء مادية أو معنوية يوجه اختياراتنا بين بدائل السلوك فى المواقف المختلفة ... وتنظم القيم مع بعضها فى نظام قيمى بحيث تمثل كل قيمة فى هذا النظام عنصراً من عناصره، وعلى قدر ما يوجد من تعدد فى مجالات الحياة والسلوك يوجد تعدد فى نظم القيم الموجهة لسلوك الفرد[1].

فى حين قام د. محمد على محمد بوضع تعريف إجرائى آخر للقيم الاجتماعية يكمل ويعمق التعريف الأول، حيث يؤكد على أن " القيم الاجتماعية " هى مجموعة من المعتقدات التى تتسم بقدر من الاستمرار النسبى والتى تمثل موجهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشخاص بديلاً لغيرها، وتنشأ هذه الموجهات عن تفاعل بين الشخصية والواقع الاجتماعى والاقتصادى الثقافى وتفصح القيم عن نفسها فى المواقف، والاتجاهات، والسلوك اللفظى والسلوك الفعلى والعواطف التى يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة[2].

وعلى جانب آخر نجد د. عبد اللطيف محمد خليفة يضع تعريفاً إجرائياً للقيم نابعاً - بصفة أساسية - من كونه عالم نفس اجتماعى، فذهب إلى أن القيم " عبارة عن الحكام التى يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات أو الأشياء. وذلك فى ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو الأشياء، وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته وبين ممثلى الإطار الحضارى الذى يعيش فيه، ويكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف "[3].

وأنا أرى أن هذه التعريفات تكشف عن مستويين مختلفين فى تحليل القيم، أولاً: مستوى الميكروسوسيولوجي أى على مستوى الفرد فى علاقته بالمجتمع وما يسفر عنه من قيم توجه سلوكه، وتحدد أحكامه على مظاهر السلوك الأخرى.

---

(١) على فهمى، القيم والقيم المضادة، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٢) محمد على محمد، مفهوم القيم الاجتماعية: الأسس النظرية والمؤشرات الإجرائية، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص.ص ٥٩، ٦٠.

وتضعنا تلك التعريفات الإجرائية أيضاً أمام مستوى الماكروسوسيولوجي في التحليل، حيث تهتم التعريفات السوسيولوجية للقيم بإبراز علاقة القيم بالبناء الاجتماعي، وما يسفر عن تلك العلاقة من تأثيرات مختلفة تشكل اتجاهات أعضاء مجتمع معين نحو ما هو مقبول وما هو مرفوض من أنماط السلوك المختلفة.

والجدير بالذكر هنا أننا نحتاج لتحليلات سوسيولوجية دقيقة تحاول الربط بين مستوى التحليل الميكروسوسيولوجي لقيم الفرد، ومستوى التحليل الماكروسوسيولوجي لقيم المجتمع. وهذا ما ستحاول الدراسة الراهنة الإضطلاع به من خلال خطوة أولى وهي وضع تعريف إجرائي للقيم ونسق القيم.

وهناك احتراز هام يجب التأكيد عليه قبل وضع تعريف إجرائي للقيم ونسق القيم يتعلق بفكرة " سلم القيم " الذى تتفق فيه الباحثة مع فوزية دياب، ويتلخص هذا الاحتراز في ثلاث نقاط أساسية:

١ ـ أن فكرة ترتيب القيم، سواء كانت قيم الرد أو قيم الجماعة ترتيباً هرمياً فى سلم للقيم فكرة مبسطة كل التبسيط بالنسبة للحقيقة والواقع. فالواقع أن للفرد الواحد عدداً عديداً من سلالم القيم وليس سلماً واحداً، وهذا العدد من سلالم القيم يتناسب مع أنواع وعدد المواقف الكثيرة التى تدعوه للاختيار والمفاضلة.

٢ ـ أن القيم فى " سلم القيم " لا تتخذ مرتبة ثابتة جامدة لا تتغير بل ترتفع وتنخفض وتعلو وتهبط وتتبادل المراتب والدرجات فيما بينها تبعاً لظروف الفرد وأحواله ورغباته واهتماماته من حيث قوتها وإلحاحها وسهولة أو صعوبة تحقيقها.

٣ ـ أن ترتيب قيم الأشخاص والأشياء والمعانى لا يظل على حال واحدة ثابتة فى سلالم قيم الشخص بل يتغير بالنسبة لتغير نظرة الشخص للحياة على العموم، وبالنسبة لنموه وتطوره ونضجه الجسمى والعقلى والاجتماعى، فقيم الفرد وهو شيخ تختلف عن قيمه وهو كهل ... عنها وهو شاب ... عنها وهو مراهق ... عنها وهو غلام ... عنها وهو فى سنوات الطفولة المبكرة[1].

---

(١) فوزية دياب، مرجع سابق، ص ص ٢٨، ٢٩.

أ - تعريف إجرائى للقيم :

هى مجموعة من المبادئ والأحكام والمعتقدات التى تتسم بالاستمرار النسبى، والتى تعمل على تشكيل دوافع واتجاهات الأفراد والجماعات نحو غايات معينة، وتوجه إختياراتهم لوسائل تحقيق تلك الغايات، وتشكل أنماط السلوك المختلفة لهؤلاء الأفراد وتلك الجماعات.

ب - تعريف إجرائى لنسق القيم :

هو مجموعة من القيم المتداخلة والمتفاعلة مع بعضها البعض داخل نسق قيمى واضح ومحدد لدى الفرد والمجتمع، ويخضع ذلك التفاعل لمبدأ النسبية، بمعنى أنه يختلف من ريف لحضر، ومن طبقة لأخرى، ومن ذكر لأنثى، ومن جيل لآخر، ومن مرحة عمرية لأخرى. وتتسم تلك الأنساق القيمية بالاستمرارية النسبية، فهى تخضع للتغير وفقاً للضغوط التى تفرضها تناقضات البناء الاجتماعى على أنساق القيم السائدة لدى الفرد والمجتمع. وتصنع آليات جديدة للتفاعل بين أنساق القيم الاجتماعية والبناء الاجتماعى، فتعمل على إعادة تشكيل شخصية الفرد، والشخصية الاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة.

ويتحقق الانسجام والتقدم الاجتماعى عندما تتوحد قيم أعضاء المجتمع مع القيم التى يدعمها البناء الاجتماعى ويعمل على بقائها واستمرارها. وتسود حالة من اللامعيارية والتفكك والاغتراب عندما تتعارض أو ربما تتصارع أنساق القيم التى يدعمها البناء الاجتماعى مع أنساق القيم التى يتبناها أعضاء المجتمع، أو أفراد طبقة اجتماعية، أو أعضاء جماعة معينة.

ثانياً - القيم الثقافية فى النظرية السوسيولوجية :

لقد ارتبط الاهتمام بالقيم ودراستها بظروف نشأة النظرية السوسيولوجية نفسها وتطورها، فلقد مال كثير من السوسيولوجيين إلى تجنب المعالجة الصريحة للقيم سعياً وراء الموضوعية، وإن لم تخل الدراسات السوسيولوجية المبكرة من آراء وتحليلات عن القيم وإن أدرجوها تحت مسمى الأخلاقيات، فاهتم الكثير من السوسيولوجيين بدراسة التدهور الأخلاقى وعلاقته بالتطور العلمى والرأسمالى.

ولعل أول الدراسات التى جعلت من القيم محور التركيز والبحث والتنظير فى علم الاجتماع، كانت دراسة توماس Tomas وزنانيكى Zananiecki بعنوان الفلاح البولندى فى أوروبا وأمريكا[1].

ومن الجدير بالذكر أن نظرة موضوعية لتاريخ النظرية السوسيولوجية بصفة عامة، ولموقع القيم من النظرية السوسيولوجية بصفة خاصة، تكشف عن خريطة متكاملة من التفاعل الجدلى الشامل. فإذا أمعنا النظر لاكتشفنا أن النقد كان مقوماً أساسياً من مقومات النظرية السوسيولوجية، ولعبت القيم فيه دوراً كبيراً، فتارة يتم استبعادها بدعوى الموضوعية والتحرر من القيمة، وتارة أخرى يتم التركيز عليها كمقوم أساسى للتغيير، وبدعوى أيديولوجية هدفها الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراره.

ومن ثم لعبت القيم أو بمعنى أدق الاهتمام بدراسة القيم دوراً كبيراً فى النظرية السوسيولوجية، دفاعاً أو نقداً وهجوماً على أوضاع سوسيولوجية سادت فى فترات تاريخية معينة، ودفعت المنظرين السوسيولوجيين إلى إنكار أو الإشادة بدور القيم فى تغيير المجتمع أو الحفاظ عليه.

ويكشف تأمل حركة النقد الاجتماعى وعلاقته بالقيم عن وجود مستويين لهذا النقد. الأول: مستوى الاحتجاج الشامل الذى يستهدف التغيير الأساسى والجوهرى للبناء الاجتماعى القائم ككل. والثانى: يعد نقداً ثقافياً تنويرياً فقط، إذ يستهدف مجرد عملية تغيير ثقافى تنويرى لتشكيل توجهات ثقافية وقيمية جديدة تحكم التفاعل الكائن فى الواقع الاجتماعى والحضارى.

وهى هنا تستهدف خلق ثقافة جديدة تقود التفاعل والعمل داخل إطار المؤسسة القائمة ويتبلور هذا المستوى من النقد حينما تنحدر الحركات السياسية الراديكالية وتقتصر أهدافها على مستوى النقد الذاتى والثقافى للمجتمع. ويبرز هذا المستوى النقدى فى المراحل التاريخية التى يكون فيها الواقع الاجتماعى قوياً وقادراً على استيعاب تناقضاته مؤكداً على وحدته وتكامله أو لأن النقد لم يكن يسعى إلى عملية

---

(١) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ٨٩.

التحول الشامل والراديكالي، أو لأن القوى الثورية التى افترضها التيار النقدى كأداة للتحول محدودة الطاقة ومن ثم فهى غير قادرة على فرض التحول[1].

ويندرج فكر النظرية الوضعية، والفيبرية، فكر المدرسة الأمريكية بصفة عامة وفكر رايت ميلز بصفة خاصة، وفكر مدرسة فرانكفورت تحت المستوى الثاني من النقد الاجتماعي. بينما يمثل فكر الماركسية والماركسية المحدثة أو فكر مدرسة التبعية المستوى الأول من النقد.

ولاشك أن علم الاجتماعى الأوروبى ـ خاصة الرواد ـ كان له أثراً واضحاً على دراسة القيم، فعلماء من أمثال سمنر وتونيز Tonnies، وباريتو، ودوركايم، وماكس فيبر، وزنانيكي لم يسهموا فقط فى علم اجتماع القيم، بل أن أعمالهم قد أثرت فى علم الاجتماع الأمريكي حتى يومنا هذا حيث تبلورت دراسة القيم هناك. " والحق أن هناك شيئاً ما ظهرت الحاجة إليه ليوضح الجوانب الإتجاهية والنظامية للقيمة ووضعها فى مكانها المناسب والثابت فى النظرية السوسيولوجية "[2].

ولقد رجع علماء الاجتماع الأمريكيين إلى الجذور الأوروبية لعلم الاجتماع، وطالما أن هدفنا المحدد هنا هو نسق القيم ودوره فى التغير الاجتماعى، فإن أهم الرواد الذين سوف نناقش أفكارهم هم: دوركايم، وفيبر، وماركس، وذلك لبيان كيف ساعد التفاعل الجدلى لأفكارهم ولمنطلقاتهم النظرية للقيم، فى بلورة التنظيم للقيم فى الفكر النقدى المعاصر فى أمريكا، وفى أمريكا اللاتينية.

(أ) رواد النظرية السوسيولوجية والقيم :

١ - القيم فى المدرسة الوضعية :

لقد حاول دوركايم تشخيص مشكلات المجتمع الصناعى، على أنها مشكلات أخلاقية بالأساس، حيث يرى أن المجتمع الصناعى يواجه أزمة أخلاقية

---

(١) علي ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعى: مكانتها وإسهامها، فى سلسلة قضايا فكرية " الماركسية ... البيروسترويكا ... ومستقبل الإشتراكية "، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠، ص ص ١٥١، ١٥٢.

(٢) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ٩٩.

خطيرة، وذلك لغياب العنصر المعيارى، ومن ثم انعدام التآزر بين الأفعال أو ضبطها، الأمر الذى يهدد بحالة من الفوضى الهوبزية الشاملة، أو حالة من الأنومى كما يحددها إميل دوركايم[1].

ولعل إسهامه يتمثل فى تأكيده على دور نسق القيم فى تحديد السلوك الاجتماعى، وفى الحقيقة أن دوركايم وجه انتباه السوسيولوجيين إلى أهمية القيم والأفكار فى الحياة[2]. ويبرز دوركايم إنهيار البناء الأخلاقى للمجتمع كعامل يشكل أساس مشكلة المجتمع الصناعى. ومن ثم فأزمة هذا المجتمع ليست أزمة اقتصادية، وإنما هى أزمة أخلاقية إساساً. وهى الأزمة التى ترجع من ناحية - اتفاقاً من دى بونال ودى ميستير وسان سيمون - إلى إنهيار قوى المعتقدات الدينية، الأمر الذى أدى إلى تخلق فجوة أخلاقية. ومن ناحية أخرى إلى اهتزاز الأخلاق التقليدية وانهيارها وعدم إحلال نسق أخلاقى آخر مكانها[3]. وتحدث حالة الأنومى حينما يتعرض المجتمع لأزمة طاحنة أو تحولات جذرية. ولقد أعطى دوركايم أهمية كبيرة للقيم فى المحافظة على النظام الاجتماعى واستمرار فعاليته، ومن ثم فإذا كان دوركايم يعتقد أن حل مشكلة " اللامعيارية " يكون ممكناً فى حدود الأخلاق فإن ذلك يعنى أنه يوصى بتدعيم النظام الاجتماعى بمعزل عن أية اعتبارات متصلة بنظم المجتمع الاقتصادية، وبعيداً عن أية مستويات تكنولوجية، وفى هذه الحالة، لا يحتاج الأمر إلى تغيرات جذرية أو تحولات جوهرية فى التصنيع أو فى بنائه الرأسمالى، وإنما يتم الحل " داخل حدود الاتجاه الصناعى السائد "، ومن أجل هذا فقد تميزت " وظيفية " دوركايم بتركيزها على هدف أساسى، وهو تدعيم الصورة القائمة للاتجاه الصناعى، بواسطة تلك الأخلاق التى تُعان على تحاشى النقد الذى يمكن أن يوجه إلى نظم المجتمع القائمة ومؤسساته وطبقاته[4].

---

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٥.
(٢) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ٩٩.
(٣) احمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ٢٣، ٢٥.
(٤) سامية محمد جابر، سوسيولوجيا الانحراف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص ٤١.

٢ - القيم فى المدرسة الماركسية :

وعلى الجانب الآخر نجد أن الماركسية تشخص مشكلة المجتمع الصناعى باعتبارها تتعلق أساساً بأوضاع الطبقة العامة، حيث يرى ماركس أنه إذا كان هيجل قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل، فإن وجود البروليتاريا يناقض الواقعية المزعومة للعقل، لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلاً على نفى العقل ذاته. فالمصير الذى تلقاه البروليتاريا ليس تحقيقاً للإمكانات الإنسانية، بل هو على العكس من ذلك يعتبر نفياً لها. وإذا كانت الملكية هى أول ما يتميز به الشخص الحر، فإن العامل البروليتارى ليس حراً وليس شخصاً، إذ أنه ليست لديه ملكية.

والقيم فى ضوء الماركسية ليست مجموعة من المبادئ الخالدة المستقلة عن الواقع وليست صفات غيبية، وإنما هى من صميم حياتنا الواقعية فهى ليست مجاوزة لما هو اجتماعى وترتبط بنشاط الإنسان وممارساته الإجتماعية والقيم فى ضوء الماركسية هى شكل معين للوعى الاجتماعى يعكس علاقات الناس فى مقولات الخير والشر والعدل والظلم ... الخ، ويوطد فى شكل مبادئ خلقية وقواعد للسلوك مطالب المجتمع أو الطبقات والقيم تعكس طبيعة الوجود الاجتماعى للأفراد والجماعات فى مرحلة تاريخية محددة وداخل تكوين اقتصادى اجتماعى معين، كما أنها نتاج هذا الوجود فى الوقت نفسه فنستطيع أن نفهم طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة فى مجتمع ما فى فترة محددة من تاريخه من خلال تحليلنا لأنساق القيم السائدة كما أننا نستطيع أن نستدل على طبيعة هذه الأنساق القيمية من خلال تحليلنا لواقع العلاقات الإنتاجية فى المجتمع، أى أن القيم كظاهرة من الظواهر تعكس العلاقات الاجتماعية والظواهر الموضوعية فى الحياة، والقيم ترتبط بمعتقدات الأفراد فى الحياة وترتبط بثقافتهم ووضعهم الطبقى، وتعكس التصورات والنظرات حول السلوك والمبادئ التى تحكم مثل هذا السلوك[1].

ومن ثم ينصب جوهر التحليل الماركسى للقيم على فرضية أساسية تعتبر نسق القيم والعادات مكون أساسى داخل الكلية التاريخية، وجزء أساسى من

---

(١) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٩.

قوى وعلاقات الإنتاج، ولها دور أساسى فى الصراع الطبقى وفى تأكيد دور الدولة[١].

وتهتم الاتجاهات الماركسية أيضاً بتوضيح الكيفية التى يتم بها تجسيد الأيديولوجيا فى جماعات اجتماعية مختلفة وفى نظم ومؤسسات ومجتمعات قائمة على الصراع الطبقى[٢].

ولقد ذهب ماركس إلى أن القيم المسيطرة فى أى تشكيل اجتماعى ما هى إلا قيم الطبقة المسيطرة. ولقد أوضح ماركس ذلك بجلاء فى تحليله للمجتمع الرأسمالى. فالطبقة البرجوازية تفرض مجموعة من القيم التى تخضع الإنسان لمتطلبات النسق الرأسمالى. وتلعب الأسرة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية دوراً رئيسياً فى هذا الصدد. فمن خلالها يتأسس الوعى الفردى عن طريق غرس معايير تقهر الدوافع الأساسية وتحولها للعمل وفقاً لمتطلبات النظام الرأسمالى. وهنا يلعب النظام الرأسمالى دوراً أساسياً فى تشويه القيم وأشكال الوعى وفى الاغتراب، فنجد أن العمال يدافعون عن قيم أبعد ما تكون عن مصالحهم، ويظل الوضع كذلك إلى أن تتغير شروط الوعى[٣].

ومن ثم فلقد كان موقف ماركس من المجتمع الرأسمالى ودور القيم فيه رداً - بصورة أو بأخرى - على مقولات النظرية الوضعية. ولكنه آثار بدوره الكثير من الجدل ما بين مؤيد ومعارض. وجاء موقف فيبر كرد فعل للفكر المدافع عن بقاء المجتمع واستمراره وإن كانت له أساليبه المختلفة، وله وجاهته. ولقد أسس فيبر مدسة فكرية خاصة به، وتبعه الكثيريون من المنظرين والأمريكيين منهم على وجه الخصوص.

٢ - القيم فى المدرسة الفيبرية :

فالحقيقة أن أعمال فيبر تقف على النقيض من نظرية ماركس عن التغير الاجتماعى، ولذا فيمكن النظر إلى أعمال فيبر على أنها محاولة لاقتلاع نظرية

---

(١) Kenneth Thompson, Beliefs and Ideology, Ellis Hopwood Limited, London, 1986, P. 13.

(٢) Ibid, P. 13.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٩٠، ٩١.

ماركس عن المادية الاقتصادية Economic materialism وذلك عن طريق التأكيد على أنساق القيم كمتغير مستقل في التغير الاجتماعي. فقد رفض فيبر القول بأن القيم والأفكار والدين ما هم إلا ببساطة، انعكاسها Reflections لوضع الطبقة، أو أن المصالح الطبقية لا يمكن أن تفهم بعيداً عن مفهوم الطبقة للدين والأيديولوجية ونسقها القيمي. على العكس من ذلك، يذكر فيبر أن القيم، خاصة القيم الدينية، تمارس نوعاً من التأثير المستقل على مجرى التغير الاجتماعي والثقافي[1].

وإذا كانت نسبية القيم الأخلاقية قد ظهرت عند دوركايم وماركس من خلال تغاير الأنماط الاجتماعية، فإن صياغات ماكس فيبر من خلال تغاير الأنماط الاجتماعية، فإن صياغات ماكس فيبر قد وسعت هذه النسبية بحيث بدت على مستوى الفعل الفردي الذي يتحدد في ضوء أطر معيارية. فالفعل الاجتماعي هو سلوك إنساني ذو معنى، وتتشكل معاني الأفعال من القيم الكامنة خلف سلوك إنساني ذو معنى، وتتشكل معاني الأفعال من القيم الكامنة خلف سلوك الأفراد والجماعات. ومن ثم فإنه من أجل تفسير الفعل فإننا يجب أن نصل إلى المعنى الكامن خلف الفعل، أو إلى نسق القيمة المحرك للفعل والدافع له.

وإذا كان الفعل يرتبط بالقيمة على هذا النحو، فإن القيم تتباين بتباين الأفعال الاجتماعية؛ أو أن الأفعال الاجتماعية تتباين بتباين القيم؛ ولذلك فكما تصاغ الأفعال في أنماط مثالية (الأفعال العقلانية، والوجدانية، والتقليدية)، فإن القيم الأخلاقية يمكن أن تصاغ في أنماط مثالية. ذلك أنها تتغاير لا بين المجتمعات، بل داخل المجتمع الواحد. وفي هذه الحالة فإن مهنة منهج الفهم التأويلي - وهو المنهج الذي اعتمده ماكس فيبر - هو محاولة اكتشاف العلاقة بين الأفعال الظاهرة ومعانيها الكاملة أو قل والقيم التي تكمن خلفها. فالجهد المنهجي الذي على الباحث أن يبذله - سواء عن طريق التقمص الوجداني أو صياغة الأنماط المثالية - هو محاولة لربط الأفعال بالقيم لاكتشاف عالم القيم والأفكار والمعاني الذي يحرك السلوك ويوجهه[2].

---

(١) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

ولقد قامت المدرسة الفيبرية Weberian على أفكار ماكس فيبر في دراسته الشهيرة "البروتستانتية وروح الرأسمالية"، التي حاول فيبر أن يبرهن فيها على وجود علاقة سببية بين نسق معين للقيم ونشأة الرأسمالية الحديثة، ويؤكد فيبر أن تغيراً في العقلية قد سبق ظهور الأسلوب الرأسمالي وهو تغيير ينحصر في إحلال السعي الحر من أجل الربح النقدي والعمل الشاق والزهد والتقشف والإخلاص وكل هذه القيم مستمدة من البروتستانتية.

إن البروتستانتية فرضت على الإنسان هذه القيم، فرسمت بذلك السلوك الإنساني، وأصبح الإنسان محكوماً من داخله بهذه القيم الدينية التي أدت إلى خلق دافعية اقتصادية ساعدت على نمو الرأسمالية الحديثة[1]. ومن ثم فالرأسمالية تتطلب وجود أفراد يتميزون بسيكولوجية معينة وسلوك خاص وظروف اجتماعية خاصة. فالتنظيم الرأسمالي لا يتحقق في مجتمع يتسم أفراده بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية، ويتميزون بعدم الكفاءة وهكذا لابد أن تتوافر مجموعة الظروف الآتية:

رأس مال عقلي وإدارة العمل وإمتلاك وسائل الإنتاج وشيوع القوانين العقلية وإزدياد العمل الحر والسلوك المنظم والكفاية والصدق والإخلاص[2].

وربما يكون الموضوع المركزي في كافة مؤلفات فيبر هو اعتقاده بأن المجتمع الغربي ما أن تطور حتى راح المزيد ومزيد من أفراده يتصفون بطرق تستهدي "بمبادئ العقلانية"، والقليل منهم يتبعون "العادات والمجتمع الحديث"، ويشبهه أيضاً في كونه يرى الكثير من الاختلافات في التناقض الجوهري بين الأفكار والقيم، وكلاهما يرى في مجيء الفترة "الحديثة" "ميلاداً" للفرد "كقوة حرة نسبياً غير مرتبطة بالولاء الصارم، غير القابل للنقاش، لتقاليد الماضي[3].

---

(١) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية في الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكندي، ط ١، مكتبة الصباح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص ص ١٣، ١٤.

(٣) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٦٦.

ولاشك فى أن معالجة فيبر تستهدف أساساً إرساء قيم تخدم الرأسمالية الغربية، وتتركز فى نسيجها الجوهرى حول قيم الفردية والذاتية ليكون ذلك مبرراً إلى عمل فردى وللمشروع الرأسمالى[1].

فتنادى المدرسة الفيبرية بأن الثقافة هى التى تحدد وتشكل الحياة الاقتصادية والسياسية، وعلى الرغم من المناقشات الطويلة المستمرة بين المدرسة الفيبرية والماركسية إلا أنهما تتفقان فى نقطة واحدة حاسمة: وهى أن التغير الاجتماعى / الاقتصادى يجئ بعد ظهور أنماط متماسكة وقابلة للتنبؤ بها إلى حد ما. وبالتالى فهما ينطويان على أن الخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الرئيسية لا تكون مرتبطة ببعضها البعض بطريقة عشوائية، وإنما تميل لأن ترتبط مع بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، حتى أنه يمكن للمرء لدى معرفة خاصية واحدة بأن يستشرف وجود خصائص رئيسية أخرى على نحو أفضل بكثير من نجاح الطريقة العشوائية[2].

ويذهب المحللون النظريون لأعمال ماكس فيبر إلى القول بأنه جعل من عالم القيم أو الأفكار المتغير المستقل فى قيادة التفاعل الاجتماعى. ويتضح ذلك جلياً فى نظرة ماكس فيبر إلى الدين باعتباره متغيراً " مستقلاً بدأ مع نشأة الوجود الإنسانى ذاته، ومن ثم فإن له تطوره المستقل الذى لا يجعل منه انعكاساً لعوامل مادية ". ومن هذا المنطلق جاء اهتمام ماكس فيبر بدراسة العلاقة بين القيم البروتستانتية ونشأة النظام الرأسمالى. لقد نجحت قيم الإنجاز والعقلانية والحرية التى غرستها الديانة البروتستانتية إلى حفز الرأسماليين نحو مزيد من الإخلاص والدقة والصرامة، كما حفزت العمال نحو مزيد من الإلتزام والعمل الشاق، الأمر الذى ساهم فى النهاية فى نمو الحضارة الرأسمالية المعروفة فى المجتمعات الغربية. وبناءاً على هذا التحليل فإن القيم ليست المحرك الأساسى للسلوك فقط، ولكنها تلعب أيضاً دوراً خلاقاً فى تحقيق التقدم الاقتصادى والاجتماعى[3].

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٢.
(٢) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ص ٢٧، ٢٨.
(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٢.

ومن ثم يتفق موقف فيبر مع بعض جوانب الفكر الماركسى من ناحية والفكر الوظيفى من ناحية أخرى. فهو فى الموقف الأول يرى أنه وإن نشأ النظام الصناعى أو الرأسمالى الحديث استناداً إلى الاعتقاد فى القيم البروتستانتية الداعية إلى التقشف والعمل الدؤوب، فإنه بمجرد اكتمال بناء هذا النظام يبدأ فى السيطرة على أعضائه من خلال السلطة والبيروقراطية كآليات فى الضبط والسيطرة، وإضافة إلى التنظيم العلمى، والتقدم التكنولوجى، حيث نجد أن المجتمع يتحول من موقف المتغير التابع للتخلق الفردى إلى كونه متغيراً مستقلاً يخضع له الوجود الفردى. ومن ثم فإذا بدأ الفرد بإرادته فى تخليق النسق الاجتماعى فإنه[1] ينتهى إلى الخضوع لحتميته. ذلك يعنى تأكيد هذا الموقف على الطابع القهرى للنسق، وهو القهر الذى أكده فيبر بقوله إننا مهددون بالتحول إلى أمة من العبيد.

وبين المواقف الثلاثة اتفاقات واختلافات، حيث يتفق موقف فيبر مع موقف ماركس حول الطابع القهرى للنظام الاجتماعى غير أنه يختلف معه فى تحديد القهر عند ماركس بحدود الطبقة البروليتارية بينما يتسع القهر عند فيبر لكى يشمل المجتمع بكامله. على خلاف ذلك يرى دوركايم أن القهر والإلزام الاجتماعى من الأبعاد المميزة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، غير أن الإنسان لا يحس بهذا القهر مفروضاً عليه، ولكنه من جانب ينجذب نحو إلزام المجتمع: إن روابطنا بالمجتمع تتأسس بخيوط من حرير غير أن لها قوة حلقات الحديد.

إذن فقد طورت هذه المرحلة تياراً نقدياً كاملاً تضمن عديداً من الروافد التى توالت مهمة النقد من زاوية تختلف عن زوايا الروافد الأخرى. غير أننا نستطيع التمييز داخل هذا التيار النقدى الشامل بين مستويين من النقد: النقد الشامل والأساسى والذى يستهدف تغيير النمط الحضارى للمجتمع تغييراً راديكالياً وشاملاً، وهذا النقد الذى حاولته الماركسية حينما قدمت المجتمع الشيوعى باعتباره المجتمع الذى ينبغى أن يحل محل المجتمع الرأسمالى المتخم بالتناقضات. ويشير المستوى الثانى إلى نوع من النقد الثقافى أو التنويرى الذى يحاول ممارسة النقد الموجه إلى بعض جوانب النظام القائم دون حاجة إلى تغييره أو

---

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

تأسيس تحوله. فدوركايم ينتقد الإنهيار الأخلاقى ويقدم سياسة لإصلاح هذا الإنهيار دون المساس المؤسسة الاجتماعية القائمة. وتصبح القضية الأساسية بالنسبة لفيبر هى كيف نواجه حماية البشر من بطش أسلوب الحياة البيروقراطية الذى يحدد بمحاصرة أرواحهم. مرة أخرى يتم النقد الفيبرى من داخل المؤسسة الاجتماعية المستقرة[1].

وما من شك فى أن علم الاجتماع الأوروبى قد أسهم بصورة كبيرة فى قيام وتطور علم الاجتماع الأمريكى بصفة عامة، وفى نشأة النظريات النقدية بصفة خاصة. ولقد كان بارسونز من أشد علماء الاجتماع الأمريكى تأثراً بأفكار فيبر وماركس على حد سواء. فلقد شن بارسونز فى العديد من مقالاته هجوماً شديداً على الماركسية، فهو يزعم أن ماركس وغيره من المفكرين الآخرين قد وضعوا " نظرية العامل الوحيد التى تنتمى إلى مرحلة الحضانة فى تطور العلم الاجتماعى "[2]. ولكن بارسونز فى محاولته إيجاد أو صياغة تصور أو منطق نظرى جديد يدعم توازن المجتمع واستقراره فى مواجهة نظرية ماركس الداعية للتغير، قد وقع فى خطأ كبير دون ان يدرى، فهو أقام تصوره النظرى المحكم عن بناء الفعل ونسق الفعل، وتجاهله تماماً عندما دخل فى معترك الدراسات الميدانية، بل والأدهى من ذلك أنه يتبنى نموذجاً صراعياً شبه ماركسى فى مقاله المنشور عام ١٩٤٢ بعنوان: " الديموقراطية والبناء الاجتماعى فى ألمانيا قبل النازية "، ومقاله الذى يحمل عنوان[3] : " بعض الجوانب السوسيولوجية للحركة الفاشية "، ومقاله الذى نشر عام ١٩٤٦ بعنوان: " السكان والبناء الاجتماعى فى اليابان ". يعالج بارسونز الإنجاز الصناعى اليابانى البارز والتحول من نظام يغلب عليه الإقطاع إلى نظام صناعى. وكانت الطبقات الاجتماعية والعلاقات الطبقية هى محور بحثه فى الموضوعات الثلاث. ومع ذلك فلا يمكننا إغفال نظرية النسق والدور المعيارى للقيم برغم كل ما تعرضت له من انتقادات لما لها من أهمية بالغة فى مجال دراسة القيم.

---

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.
(٢) إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية، مرجع سابق، ص ١٩.
(٣) المرجع السابق، ص ص ٦٧ ـ ٧٦.

٤ ـ نظرية النسق والدور المعيارى للقيم :

لقد وضع بارسونز إطار تصورى أو مخطط تصورى Conceptual scheme لتحليل بنية الأنساق الاجتماعية وعملياتها، " عرض لنظرية سوسيولوجية عامة "، و " نظرية في الأنساق " والتى هى بدورها " جزء متكامل من إطار تصورى أوسع أطلقنا عليه نظرية الفعل "[١].

ولقد اشتق بارسونز أصول نظريته من دراساته لأعمال الرواد فى علم الاجتماع " دوركايم، وماكس فيبر، وباريتو، وعالم الاقتصاد (مارشال)، والأنثروبولوجى (مالينوفسكى) "، وتتأسس نظرية بارسونز فى تحليل النسق الاجتماعي على نظريته المبكرة فى الفعل الاجتماعى. ولقد احتلت الأطر المعيارية (القيم والمعايير) مكاناً بارزاً في تحليل الفعل الاجتماعى، ومن ثم فقد احتلت مكاناً بارزاً في تحليل النسق الاجتماعى.

ولقد أولى بارسونز لأنساق الثقافة والشخصية ـ بصفة عامة وللقيم والأطر المعيارية بصفة خاصة ـ أهمية كبيرة فى تحليله لنسق الفعل، حيث يرى أن هناك " قطاع مشترك " بين كل من النسق الاجتماعى والشخصية يتكون من أنماط القيم التى تحدد توقعات الدور. إن البنيات الدافعية آنئذ هى وحدات من ذلك من الشخصية بوصفها نسقاً والنسق الاجتماعى الذى يشارك فيه الفاعل، إنها ترتيبات أو تنظيمات الحاجات Dispositions need فيما يتعلق بالشخصية وتوقعات الدور فيما يتصل بالنسق الاجتماعى. إن ذلك هو مفتاح فهو " صيغة التحويل " Transformation formula بين النسقين الشخصية والنسق الاجتماعى. إن هذه العلاقة الأساسية بين ترتيبات الحاجات وتنظيماتها فى الشخصية وتوقعات الدور فى النسق الاجتماعى من ناحية والأنماط القيمية المؤسسة المستدمجة فيما يتعلق بالثقافة هو الشرط الأساسى لتنظيم أنساق الأفعال[٢].

ويؤكد بارسونز على أن القيم والمعايير هى التى تثبت الأهداف وتوجه السلوك وهى التى تحكم سلوك الفاعلين، بل أن نسق القيمة يسمح للفرد بأن

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٩٤، ٩٥.

(٢) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ص ٤٥، ٤٦.

يطور توقعات مستقرة عن سلوك الآخرين، كما يمكن الأفراد الآخرين من أداء إلتزامات أدوارهم، وهكذا يصبح من الممكن التنبؤ بالسلوك، ويكتب للمجتمع البقاء حتى لو تغير أعضاؤه[1].

ولقد اتضح هذا الدور الهام للقيم في تحليل بارسونز لأنساق المجتمع (بناء العلاقات الاجتماعية والأدوار). فالمجتمع عند بارسونز هو أحد أنساق الفعل. وتتأسس العلاقات الاجتماعية في المجتمع داخل مواقف تخضع لقيم ومعايير، والمتأمل لتحليل بارسونز للتوجهات المعيارية أو القيمية في نسق المجتمع يجد أن هذا التحليل يدور حول محاور ثلاثة، دور القيم في توصيف الأدوار والعلاقات ونموها عبر الوقت، ودورها في تحديد الأطر البنائية العامة التي يمكن أن يسلك في ضوئها الأفراد، أخيراً أهمية القيم والمعايير في نقل تراث المجتمع واستمرارية نمطه. ونعرض لهذه المحاور الثلاثة، مع التركيز على المحور الثاني بصفة خاصة فيما يلي:

■ **القيم وتوصيف الأدوار والعلاقات :**

تكشف نظرية النسق الاجتماعي عند بارسونز عن فهم دقيق للطريقة التي تتشكل بها القيم في علاقات التفاعل الاجتماعي (بين فاعلين أفراد أو جماعات أو حتى مجتمعات). فالقيم تتشكل في علاقات التفاعل عبر ثلاث مستويات تبدأ بالتوقعات المتبادلة **Mutual expectations** وهي تشير إلى الفهم المتبادل بين أطراف التفاعل والذي يدفع كل منها إلى أن يضع في[2] اعتباره ظروف الطرف الآخر، ومن ثم فإن كلاً منهما يتوقع أن سلك الآخر بطريقة معينة في كل موقف من مواقف التفاعل. وعندما تستقر هذه التوقعات المبتادلة عبر الزمن تتحول إلى معايير وقيم تحكم سلوك الفاعلين بحيث يمكن للفاعل أن يتنبأ بما يجب أن يفعله الآخر في موقف معين. وعندما تستقر معايير التفاعل تعزز من داخلها أشكالاً للثواب والعقاب تعمل بمثابة الجزاءات التي تضبط التوقعات المتبادلة. إن هذه المستويات الثلاثة ـ التوقعات والمعايير والجزاءات ـ هي التي تجعل العلاقات تتشكل

(١) احمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٥.
(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٥.

فى الأدوار التى تشكل فى تداخلها وتعقدها مؤسسات المجتمع وبناؤه الاجتماعى (Parsons, 1951: 25 - 26).

ويعنى ذلك أن الأدوار التى تشكل نسيج العلاقات الاجتماعية يتم توصيفها من خلال مجموعة التوقعات والمعايير والجزاءات المرتبطة بها. ويترتب على ذلك منطقياً أن تكون القيم والمعايير وما يرتبط بها من مظاهر للثواب والعقاب هى الوعاء الكلى الذى يصب فيه سلوك الأفراد وتفاعلاتهم ومن ثم فهى التى تحفظ على البناء استقراره واستمراره[(١)].

ومن ثم فإن بارسونز يوافق دوركايم فى اعتباره نسق القيم فى المجتمع بمثابة أحد خصائصه الجوهرية. وفى نظر كلا العالمين يعتبر الاتفاق المشترك على قيم أساسية معينة سمة متكاملة أو تكوينية لأى مجتمع. ويعتبر الإجماع فى نظرهما أيضاً على القيم الأساسية بين أعضاء المجتمع بمثابة عنصر فى تحديد المجتمع، وبدون مثل هذا الاتفاق لا يكون هناك مجتمع[(٢)].

■ القيم كأطر بنائية وثقافية عامة :

أما البعد الثانى الذى عالج من خلاله بارسونز القيم فيرتبط بدراسته للتغايرات فى الأطر البنائية للقيم. فالقيم والمعايير عندما ترسخ وتستمر عبر الزمن تتشكل فى أنماط بنائية عامة. وتتشكل هذه الأنماط البنائية فى اختيارات تتاح أمام الأفراد والجماعات. فعالم القيم يحمل فى داخله تناقضاً يتكشف فى الواقع فى شكل معضلات سلوكية تجعل الفعل يختار بين قيمة وأخرى أو بين معيار وآخر، ولقد اعتمد بارسونز على ثنائية تونيز الشهيرة فى التفرقة بين الجماعة الصغيرة والجماعة الكبيرة فى تحديد متغيرات البنائية العامة للقيم، وأطلق عليها متغيرات النمط، وحدد بارسونز هذه المتغيرات بخمسة متغيرات هى: العمومية والخصوصية، والإنجاز والنوعية، والحياد الوجدانى والوجدانية، والتخصص والانتشار، والمصلحة العمومية والمصلحة الفردية[(٣)].

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٩٦، ٩٧.

(٢) على عبد الرازق جلبى، الاتجاهات الأساسية فى نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٣) أعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٧.

ولقد استعار " هوسيلتز Hoselitz " ثلاثة منها وهى: العمومية فى مقابل الخصوصية، والتوجه نحو الآداء فى مقابل العزو، وتخصيص الدور فى مقابل تشتت الدور. وقد تأثر هوسيلتز إلى حد كبير بالنماذج المثالية التى وضعها ماكس فيبر[١].

وتشكل هذه المتغيرات الأنماط البنائية الحاكمة لنسق الفعل ويمكن من خلالها تصنيف ضروب السلوك، كما يمكن من خلالها تصنيف المجتمعات. وما يهمنا فى هذا المقام أن نكشف عن أهمية متغيرات النمط فى التعرف على أنماط القيم سواء ارتبطت بالأبنية الداخلية للأفراد (استعداداتهم) أو بعلاقاتهم الخارجية (الأدوار التى يؤدونها)، ففيما يتصل باستعدادات الأفراد يمكن استخدام أزواج مختلفة من متغيرات النمط فى التعرف على قيم الرضا والقبول والحب والاحترام. أما بالنسبة لآداء الأدوار وتوقعاتها فيمكن باستخدام أزواج مختلفة من متغيرات النمط أن نتعرف على القيم المرتبطة بالمجاراة والنجاح والزمالة وغيرها (Johnson, 1981: 404 - 405)[٢].

■ نمط الإنجاز فى مقابل نمط العزو عند بارسونز :

إن أكثر متغيرات النمط شهرة هما متغير العالمية ـ الخصوصية (أى هل ينبغى الحكم على الناس تبعاً لمقاييس تنطبق بالتساوى على كل فرد أم ينبغى أن تصمم المقاييس حسب الجماعات الخاصة ؟) ومتغير الموروث والمكتسب (بمعنى هل تمنح المراكز تبعاً للإنجاز الواضح أم حسب سمات تبدو خاصة بشخص معين، مثل الأسرة، الخلفية، الديانة، الجنس ؟)[٣].

ويطلق على هذا النمط أيضاً نمط النوعية Quality فى مقابل الإنجاز Performance أو الأداء، وهذا البديل مشابه لثنائية رالف لنتون الخاص بالعزو Ascription فى مقابل الإنجاز Achievement، هل يوجه الفاعل نفسه نحو

---

(١) Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London, Macmillan Press, L.T.D., 1987, P. 11.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) مجموعة من الكتّاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧، ص ٣٠٢.

الآخر وفقاً لماهية هذا الآخر والحال التى هو عليها، أى وفقاً لخصائصه الذاتية أم وفقاً لما يفعله ويقوم به هذا الآخر. أى أن الفاعل يضع فى اعتباره إما صفات الآخر وخصائصه، أو عمله وإنجازه[1].

لقد حاول بارسونز توظيف إطار التوجهات الثقافية فى خدمة التوجهات القيمية من خلال الربط بين العديد من المتغيرات.

فنمط الإنجاز العام Universalism يشير إلى توقع الإنجازات المرتبطة بالمعايير والقواعد العامة، الذى يتضمن الأشخاص القائمين بالفعل، ويمثله الشعب الأمريكى وفلسفته البرجماتية. أما نمط العزو العام فيشير إلى توقع توجه الفعل للمعايير العامة والتى تعرف على أنها حالة مثالية أو موجودة فى بناء المجتمع، وتمثله الفلسفة المثالية في الثقافة الألمانية. ويعكس نمط الإنجاز الخاص توقع الإنجازات المرتبطة بالسياق العقلى الخاص والذى يتضمن الشخص الفاعل Actor، ويمثل ذلك النموذج النمط الثقافى الصينى. وأخيراً يأتى نمط العزو الخاص الذى يشير إلى توقع توجه الفعل إلى حالة العزو Ascribed status داخل السياق العقلى أو المنطقى. وهو يقترب من الثقافة الأمريكية والأسبانية[2].

وإذا ما ركزنا تحليلنا على نمط الإنجاز الشمولى أو نمط الإنجاز عند بارسونز فنجده يوضح ما يقصده بها النمط فى مؤلفه النسق الاجتماعى من خلال مطابقته للجوانب العديدة للمجتمع الأمريكى - البناء المهنى، الأسرة، التنوع الدينى، الفردية الاقتصادية - مع المقولات التى طورها. وعلى هذا النحو يتضمن الإطار التصورى لبارسونز نظرة إلى المجتمع كبناء مستقر ودائم، فى حين يعطى انتباهاً أقل للتوتر والصراع والتغير الذى قد يظهر فى إطاره[3].

---

(١) إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية، ترجمة محمود عودة، وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ٥٢.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع ١٦٠، ١٩٩٢، ص ٢٨٨.

(٣) بوتومور، علم الاجتماع والنقد الاجتماعى، ترجمة وتعليق محمد الجوهرى وآخرون، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ص ٣٥.

ويؤكد بارسونز فى مؤلفه النسق الاجتماعى أيضاً على أن نسق قيم الإنجاز يدعم قيمة الهدف من الإنجاز، ويعمل على بلوغ الهدف من الإنجاز. ويجب أن تتوافق عملية انتقاء الأهداف مع القيم الجمعية. ومن ثم تدعم رفاهية المجتمع ككل. وتحظى القيم الجمعية بالتقدير كلما كانت مدعمة للإنجاز كواقع فعلى، وكهدف سامى يحظى بالاحترام والتقدير.

علاوة على ذلك فإن عنصر الإنجاز له تأثير بالغ فى مشكلة إنتقاء الهدف، فعندما يوجد هدف ما، يصبح هناك نوع من الضغط لإنجازه.

وتعد موجهات الإنجاز نمط أساسى وجوهرى للقيمة، وهو لا يؤثر فقط على غيره من القيم، ولكنه يحدد الأهداف التى تجسد تلك القيمة، ويتم ذلك من خلال تجسيد الأهداف المستمدة من الاعتبارات القيمية الأخرى التى تدعم قيم الإنجاز. وتجعلها معياراً للاختيار بين البدائل. ومن ثم يتم توزيع الأعمال وتحديد المكافآت فى المجتمع الذى يسود فيه اتجاه الإنجاز على أساس المهارات المكتسبة والعمل الشاق. إن ما يهم هو ما يستطيع المرء عمله وليس من الذى سيحصل على المكافآة[1].

■ القيم كأداة ضابطة :

وثمة بعد ثالث لمعالجة بارسونز للقيم يظهر فى تحديده لأهمية العناصر الثقافية فى ضبط الفعل الاجتماعى والتحكم فيه. فأنساق الفعل الأربعة (النسق العضوى والنسق الشخصى، والمجتمع، والثقافة) تختلف فى درجة ما تملكه من قدرة على التحكم والضبط. ووفقاً لها المبدأ يكون نسق الثقافة هو أكثر الأنساق قدرة على الضبط والتحكم لأنه الحاوى لأكبر كمية من المعلومات. ومن ثم يعتبر بارسونز الثقافة المحدد الأساسى للسلوك، إلى درجة أن إتهمه البعض بأن نظريته بها قدر من الاختزال الثقافى. وإذا كانت القيم هى أحد العناصر المكونة للثقافة فمعنى ذلك أنها تحتل مكانة بارزة فى تحليل بارسونز لأبعاد التفاعل فى النسق الاجتماعى[2].

---

(١) Talcott Parsons, The Social Syetem, Routledge & Kegan Paul, L.T.D., London and Henely, 199....., P. 183.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ص ٩٧، ٩٨.

ومن ثم فقد زعم " بارسونز " أن صيرورة الماركسية نظرية أحادية الجانب، على الرغم من اعتراف ماركس بدور القيم، مثل اعترافه بدور المثل والأفكار والمعتقدات المسيطرة والحاكمة في الإسهام في خضوع الطبقات المقهورة واستسلامها بينما ينكر " بارسونز " أو يتجاهل العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما يتجاهل المكونات القمعية اللاقيمية للإمتثال والإذعان والخضوع[1].

ولقد أثارت وظيفية بارسونز الكثير من الانتقادات، حتى من علماء الاجتماع الأمريكي أنفسهم، وعلى رأسهم جولندر، ورايت ميلز. ومن ثم فتح الباب أمام نوع جديد من النقد يمكن أن نطلق عليه النقد الأمريكي الذي يهدف إلى نقد المجتمع للوصول إلى الحفاظ على بقائه واستمراره.

ولقد أصبح المجتمع الأمريكي المعقل الأساسي لنظريات النقد الاجتماعي بروافدها المختلفة - اليسار الجديد، ومدرسة فرانكفورت، وفكر مدرسة التبعية - ويرجع ذلك إلى اعتبارات أهمها: هجرة رواد مدرسة فرانكفورت في ثلاثينيات القرن الماضي والذين يمثلون النقد الاجتماعي الأوروبي - والألماني على وجه الخصوص - تحت وطأة النازية والفاشية. ويتمثل العامل الثاني في أن الرأسمالية الأمريكية تمثل أقصى مستويات النظام الرأسمالي المتقدم، وكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العنصر التكنولوجي على الحياة، وانتشار مبدأ السيطرة الكاملة، والقهر الكامل، إضافة إلى صناعة الثقافة، والإتجاه نحو القضاء على الفردية. وهي كلها قضايا تدخل ضمن اهتمام النقد الاجتماعي. ويرجع العالم الثالث إلى أن المجتمع الأمريكي هو المجتمع الإمبريالي الأول في النظام العالمي، فهو القوة المسيطرة على النظام العالمي، ومن ثم فهو القوة التي تسعى دائماً لملاحقة حركات التحرير من أجل القضاء عليها، ثم هو المجتمع الذي يعمل على فرض التبعية على مجتمعات العالم الثالث[2].

كما فجرت نظريات التحديث، والنظريات الوظيفية وطبيعة المجتمع الأمريكي نفسه حركات اليسار الجديد، ومن هنا جاءت ضرورة ظهور نظريات

(١) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ٨٦.
(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٦٠، ١٦١.

التحديث التي حارب الماركسية وحاولت علاج قصور النظرية الوظيفية من خلال طرح بدائل نظرية جديدة موجهة بالدرجة الأولى لدول العالم الثالث مؤكدة أن طريق تقدمها وتنميتها لن يتأتى إلا بأن تسير في نفس الطريق الذى سارت فيه الدول المتقدمة ومحاولة اللحاق بها.

وسوف نبدأ طرحنا لجدل الفكر السوسيولوجي ودراسته للقيم في هذه المرحلة، بطرح أفكار س. رايت ميلز التي ألهمت فكر اليسار الجديد الذى حاول من خلال نقده تحريك ضمير المجتمع الأمريكي، من خلال رفضها لممارسات النظام الرأسمالى على الصعيد العالمي، أو المحلى، وكذلك من خلال رفضها لزيف ونفاق أسلوب الحياة البرجوازى. ولقد حاولت أن تربط بين نقد الثقافة السائدة ونقد النظام السياسي وإضفاء طابع سياسى على نضالها[1].

(ب) الاتجاهات النقدية والقيم :

٢ - القيم فى الاتجاه النقدى الأمريكى :

-إن النقد الاجتماعي الذى تولى ريادته س. رايت ميلز يؤكد على ضرورة إعمال الخيال السوسيولوجي لتحليل المجتمع تحليلاً كلياً شاملاً بهدف الكشف عن آليات الاستغلال وتزييف الوعي. ولقد اعتبرت أفكاره امتداداً للفكر الأوربي في إطار النظرية السوسيولوجية، خاصة تلك النماذج النظرية التى اهتمت بالقضايا التاريخية والاجتماعية الشاملة، وأبرزها نظريات كل من ماركس وماكس فيبر، إضافة إلى أنه يمكن اعتبار أفكار " س. رايت ميلز " انعكاساً لتفاعلات وتغيرات هامة وقعت في إطار البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي منذ بداية القرن التاسع عشر وبخاصة البناء الطبقي، إضافة إلى قضايا الطبقة العاملة، وقد انتشرت أفكار " س. رايت ميلز " على نطاق شامل بين جماعات اليسار الجديد في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث أشاعت بينها روح النقد الاجتماعي، وبخاصة جماعات الشباب والطلبة، ولقد وجدت كثير من جماعات اليسار الجديد ريادتها النظرية في " س. رايت ميلز " كان أحد القلة من علماء الاجتماع الغربيين البارزين الذين أدركوا بشكل كامل الإمكانيات التحريرية الكامنة في اليسار الجديد والنقد الاجتماعي الذى

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

يقدمه للمجتمع. وابتداءاً من ١٩٥٠ تبدى النقد الاجتماعي الذى قاده " س. رايت ميلز " قوياً، لكونه قد تناول موضوعات جوهرية مثل مجتمع الجملة، والسلطة، والتضخم، والفراغ، ومشكلات العالم الثالث، ومنظورات تناوله.

ومن الملاحظ أن هذا الاتجاه النقدى قد استند فى تحليلاته إلى النظرية الأوروبية، حيث نلاحظ تأثيراً واضحاً للأفكار الماركسية، والوجودية، ومدرسة التحليل النفسي، والفكر الأدبى الرومانى. إضافة إلى ذلك فإننا نجد أن حدة النقد ليست عالية عند هذا الاتجاه[١].

ولقد حاول الكثير من علماء الاجتماع الأمريكى نقد المجتمع الأمريكى المعاصر ـ من أمثال جولدنر وروبرت ميرتون ـ وتحليل قضاياه الأساسية تحليل وظيفى يقف فى وجه النظريات الفدرية المختلفة التى تشير إلى أن معدلات السلوك الإنحرافى فى مختلف الجماعات والشرائح الاجتماعية، تعتبر نتيجة لوجود نسب متفاوتة من الشخصيات المريضة داخل هذه الجماعات، كما حاول المدخل الوظيفى أيضاً تحديد الطريقة التى يخلق بها البناء الاجتماعى والثقافى، ضغطاً، على أشخاص يحتلون مواقع مختلفة فيه ويورطهم فى سلوك غير امتثالى أو إنحرافى. ويؤكد ميرتون على أن الثقافة الأمريكية المعاصرة بأنها تعكس النموذج المتطرف الذى يظهر فيه تأكيد كبير على بعض أهداف الأموال تمثل قيمة فى ذاتها، بغض النظر عن استخدامها فى الاستهلاك، أو إنفاقها للاستحواذ على القوة، ولذلك فهى تتميز بطابعها المجرد، وغير الشخصى، كما أن الحلم الأمريكى ليس فيه نقطة توقف نهائية فى هذا الشأن، فقياس النجاح المالى، يتميز بأنه غير محدود بالإضافة إلى أنه نسبى.

وتتمثل المعالم الأساسية، والعمليات التى تميزت الثقافة الأمريكية المعاصرة من خلالها بتأكيد على " الثروة " كرمز أساسى للنجاح، فى نفس الوقت الذى لا يحدث فيه تأكيد مطابق على القنوات الشرعية الموصلة إلى الهدف: ومن هنا يؤكد ميرتون على أن طبيعة المجتمع الأمريكى تؤدى إلى ضغط فى إتجاه اللامعيارية والسلوك الإنحرافى. فعندما يتحول التأكيد الثقافى من الإشباع الذى حققته المنافسة ذاتها، إلى اهتمام مبالغ فيه بنتيجتها، فإن النتيجة المترتبة على ذلك تكون

---

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٦٢.

هى تصدع البناء المنتظم Regulatory structure ولكن الضغط فى إتجاه اللامعيارية، لا يعمل بصفة متوازية فى المجتمع بأسره، وإنما هناك شرائح طبقية، تكون أكثر عرضة للضغوط نحو السلوك الإنحرافى من غيرها، لما تحتوى عليه من ميكانيزمات تعمل من أجل خلق هذه الضغوط.

ومن الطبيعى أن يلجأ " ميرتون " إلى منطق " البدائل الثقافية " طالما أن المصدر الأساسى للامعيارية كان يتمثل - عنده - فى تأكيد المجتمع الأمريكى على الثروة " كقيمة ثقافية ". فالحل أيضاً ثقافى وهو يتمثل فى الإشارة إلى إمكانية استخدام البناء الثقافى لبدائل قيمية أخرى متاحة، لا تعلق أهمية على المكافآت المالية، فى نفس الوقت الذى يعمل فيه البناء الاجتماعى على توفير الفرص التى تسمح بالتوصل إلى هذه البدائل، حتى يمكن أن يصبح النظام العام متميزاً بحالة من الأمن والاستقرار. وإذن، فإن الحل الذى يقترحه ميرتون يتمثل فى إجراء عملية " تغير ثقافى " تعمل على إحلال قيم ثقافية جديدة محل القيم القائمة، ومعنى ذلك أنه لم يتعرض للتغير الاجتماعى الذى يمكن أن يطرأ على " البناء الأساسى " Infrastructure للمجتمع، وهذا ليس غريباً بالنسبة لعالم نظرى وظيفى يهتم بتفسير الظواهر بالاعتماد على مفاهيم معينة: كالتوافق، والتوازن، والاستقرار(١).

وإذا كان " رايت ميلز "، و " روبرت ميرتون " وغيرهم من رواد النقد فى النظرية السوسيولوجية الأمريكية، لم يستطيعوا الإفلات من قيد الوظيفة دفاعاً عن بقاء المجتمع الرأسمالى الأمريكى واستمراره، فإن أصحاب نظرية التحديث إنبروا للدفاع عن مصالح المجتمع الأمريكى خارج حدوده. وللدفاع عن سياساته الخارجية العدوانية التى ينتهجها الإمبرياليون.

٢ - القيم فى نظرية التنمية والتحديث :

تتجمع تحت نظرية التحديث كل المحاولات النظرية التىتهدف إلى وصف وتفسير عمليات التحول الاجتماعى والاقتصادى فى الدول النامية فى ضوء رؤية

---

(١) سامية محمد جابر، سوسيولوجيا الإنحراف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص ٥٠.

تفترض أن هذه الدول تمر بمرحلة من التطور أقرب الشبه بمرحلة التطور المبكرة فى المجتمعات المتقدمة الآن؛ ومن ثم فإن خبرة التغير الاجتماعى تبدو متشابهة وأن مراحل التطور المتوقع أن تمر بها المجتمعات النامية هى نفسها مراحل التطور التى مرت بها المجتمعات المتقدمة التى قطعت شوطاً كبيراً فى طريق النمو، والمجتمعات النامية هى علاقة تكامل تأخذ فيها البلدان خبرة وثقافة البلدان المتقدمة لكى تحقق نفس مستويات نموها[1].

فلقد كان هناك افتراض ضمنى بين العديد من الباحثين السوسيولوجيين أن الدول النامية عليها أن تتبع نفس الطريق الذى سلكته دول أوروبا الغربية، ومحاولة استيراد تلك الأطر النظرية التى ظهرت لتفسير التحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى فى أوروبا الغربية برمتها، ومحاولة تطبيقها مع القليل من التعديلات لدراسة إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وفى البداية كان هناك تطور بسيط من التقليدية إلى التحديث[2].

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن التنمية تعنى تغييراً شاملاً يضطر معه المجتمع إلى التجاوز عن كل التقاليد والقيم وأنماط السلوك التى كانت سبباً رئيسياً للتخلف واستبدالها بقيم عصرية مستمددة من المجتمعات المتقدمة، وهذا يعنى أن النسق القيمى فى المجتمعات النامية معوق أساسى للتقدم، ولذلك فإن على الدول النامية تبنى القيم السائدة فى الثقافة الغربية أساساً[3].

وتفترض مدرسة التنمية والتحديث وجود نظام اجتماعى متماثل فى جميع الدول النامية يشتمل على نماذج اقتصادية وسياسية وثقافية متشابهة. ولتسهيل تصنيف الدول النامية كمجموعة واحدة من الدول استخدم مصطلح " العالم الثالث " لتمييزها عن العالم الأول المتمثل فى مجموعة الدول الديمقراطية الغربية، والعالم الثانى الذى يضم مجموعة الدول الشيوعية.

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢) Jon Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London, Macmillan Press, L.T.D., 1981, P. 13.

(٣) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٧.

ولقد اعتمد المهتمون بنظرية التنمية في دراساتهم عن التنمية على نظريات علماء الاجتماع الكلاسيكي التي ميزت بين التقليد والحداثة مثل دوركايم وفيبر، فقد وضع هؤلاء العلماء توكيداً أكبر على القيم والأعراف التي تؤثر في هذين النمطين من المجتمعات وفي أنظمتها الاقتصادية[1]. كما استمدت أصولها من أعمال تالكوت بارسونز في دراساته عن تغاير أنماط المجتمعات بتغاير الأطر الثقافية البنائية التي تحكم أفعال الأفراد والجماعات فيها[2].

وتنحدر نظريات التنمية والتحديث من منحدرين رئيسيين في علم الاجتماع الغربي يركز أحدهما على البعد الثقافي النفسي، ويهتم الثاني بالبعد البنيوي للمجتمع[3].

وبالرغم من أن الاهتمام الأساسي لنظرية التحديث هو التغير الاجتماعي في المجتمعات النامية، إلا أنها اهتمت اهتماماً خاصاً بالقيم. وربما يرجع ذلك إلى طبيعة الأصول النظرية التي استمدت منها أفكارها، وإلى طبيعة العوامل التي تركز عليها نظرية التحديث في فهمها للتغير الاجتماعي في المجتمعات النامية. ونحاول أن نعرض لموقف نظرية التحديث من دراسة القيم من خلال المحاور التالية.

■ دور القيم الحديثة في التغير الاجتماعي :

تبنى نظرية التحديث الموقف الوظيفي الذي يؤكد على أهمية العوامل الخارجية في إحداث التغير الاجتماعي. وبناء على هذا فإن العامل الكامن خلف تحول المجتمعات التقليدية هو تلقيها لأنماط مغايرة من الثقافة تأتيها عبر عمليات الانتشار من المجتمعات المتقدمة. ومن ثم فإن جوهر عملية التحديث هو نقل الخصائص المميزة للثقافة الغربية وإحلالها محل الخصائص التقليدية. إن المجتمعات المتقدمة تعتمد على نمط اقتصادي نقدي، وتكنولوجيا عالية الكفاءة، ودرجة عالية من النمو البيروقراطي والتنظيمي. وترتبط بهذه الخصائص مجموعة من القيم التي تلتف حول العقلانية، والإيمان المطلق بالعلم، والنزعة الفردية، والإلتزام بمجموعة

(١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٦٨.
(٢) أعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨.

من المبادئ العامة، والتخصص، وهي مجموعة من القيم تعبر عن روح الحضارة الغربية الحديثة، او أنها تشكل مركباً ثقافياً للمجتمع الصناعي الحديث.

وتتم عملية التحديث عندما تنتشر هذه القيم الحديثة من مركز الحضارة المتقدمة إلى المجتمعات المتقدمة. ولقد بدأت عملية الانتشار هذه مع احتكاك المجتمعات التقليدية بالثقافة الحديثة. وتتم عملية الانتشار في شبه موجات تبدأ من الفئات المستقبلة لهذه الثقافة وتتسع باستمرار في دوائر إلى أن تصل إلى أبعد القرى. ويعتمد تبنى الناس للقيم والمعايير الحديثة على مجموعة من العوامل منها: المستوى العام لميل أفراد المجتمع إلى اعتناق الأفكار الجديدة، شعور أفراد المجتمع تجاه الأفكار والقيم الجديدة، ترتيب المعايير والقيم الجديدة وفقاً لأهميتها. ويفترض دائماً أن هذه القيم الحديثة القادمة من المراكز المتقدمة تزيح أمامها القيم التقليدية التي[1] تعتبر قيماً جامدة. ولذلك فإن الباحثين في نظرية التحديث يميلون إلى صياغة أنماط مثالية للقيم الحديثة وأنماط أخرى للقيم التقليدية. ويستخدم الباحثون هنا مفهوم متغيرات النمط عند بارسونز لتوضيح هذه الأنماط المثالية. فقد ذهب هوزيلتز Hoselitz إلى أن المجتمعات المتقدمة تتسم بانتشار العمومية، والتوجه نحو الإنجاز، وتخصيص الأدوار، بينما تشهد المجتمعات التقليدية انتشار الخصوصية، والعزوة، وانتشار الأدوار وعدم تخصصها.

ويكشف النمط العام الأكثر شيوعاً في البلدان النامية عن وجود قدر من الاختلاط بين الأنماط القديمة والأنماط الجديدة من القيم. الأمر الذى يكشف عن تعددية في أنماط القيم السائدة في المجتمعات النامية. فالقيم الحديثة الداعية إلى العقلانية والإنجاز والولاء التنظيمي تتصادم مع القيم التقليدية الداعية إلى الوجدانية والولاء القبلي والعرقي. وكثيراً ما ينظر إلى القيم التقليدية على أنها عقبة في سبيل عملية التحديث أو التنمية كما يتضح فيما يلي:

■ أنماط القيم المعوقة للتنمية :

تفرد نظرية التحديث مكاناً لدراسة معوقات التنمية الاجتماعية أو التحديث. وطالما أن عملية التحديث تبدأ من تحديث الثقافة والقيم، فإن دراسة

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.

المعوقات الثقافية والقيمية تحتل مكاناً بارزاً فى هذه النظرية. فالثقافة التقليدية تزخر ببعض القيم التى قد تكون عقبة فى سبيل عملية التغير نحو الحداثة. من ذلك مثلاً الإتجاه نحو القدرية، والإنعزالية والتوكل على الغير، وعدم الإيمان بالعمل اليدوى واحترامه، وعدم تقديس العمل كقيمة، وعدم الإيمان بالجديد والتخوف من المستحدثات، والتقليل من دور المرأة فى الحياة، وعدم تقدير الوقت. ويبالغ البعض فى اعتبار هذه القيم عقبة فى سبيل التنمية، فهى تمثل تحديات تواجهها هذه المجتمعات لأنها تدخل فى تناقض حاد مع القيم التى تصاحب عملية التحديث.

وفى ضوء هذه النظرة تتجه دراسات عديدة فى نظرية التحديث نحو إبراز أهم الخصائص الثقافية للإنسان التقليدى، ومن ثم إبراز القيم التى تقف عقبة فى سبيل التغير الاجتماعى والاقتصادى. فقد أكد ماكيلاند فى كتابه مجتمع الإنجاز على أهمية القيم والدوافع أو القوى السيكولوجية فىعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية[1].

■ القيم والاتجاه السيكولوجى أو السلوكى :

يعنى أصحاب الاتجاه السيكولوجى أو السلوكى بدراسة التنمية الاقتصادية والتغير الثقافى فى ضوء الخصائص السيكولوجية للأفراد. والقضية الأساسية التى ينهض عليها هذا الاتجاه هى: أن درجة الدافعية الفردية أو الحاجة إلى الإنجاز هى الدعامة الأساسية للتنمية الاقتصادية. وهكذا نجد ماكليلاند Meclelland يؤكد بوضوح " أن القيم والدوافع أو القوى السيكولوجية - بعامة - هى التى تحدد تماماً معدل التنمية الاقتصادية والاجتماعية ". ثم يقول فى موضوع آخر " إن الأفكار هى التى تلعب الدور الهام فى تشكيل التاريخ، وأن الجوانب المادة لم - ولن - تلعب مثل هذا الدور ". والملاحظ أن أصحاب هذا الإتجاه يؤكدون تأكيداً واضحاً للدور الذى تلعبه القيم فى مجال التنمية الاقتصادية والتغير الثقافى. وهم فى ذلك ينطلقون من مؤلف ماكس فيبر Weber " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية "، كما يجدون سنداً قوياً فى كتاب " جوزيف شومبيتر Shumperter " نظرية التنمية الاقتصادية[2].

---

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) السيد الحسينى، التنمية والتخلف: دراسة تاريخية بنائية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص ص ٧٣، ٧٤.

والاستراتيجية التى يقترحها ماكليلاند لإحداث التنمية هى حشد مصادر الإنجاز العالى السائدة فى المجتمعات المتقدمة (كالولايات المتحدة) لكى تعمل هذه المصادر جنباً إلى جنب المصادر " النادرة " للحاجة إلى الإنجاز السائدة فى الدول المتخلفة " بالكسل "، كما أنه قد تجاهل علاقة القوة التاريخية والمعاصرة بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة. كذلك يذهب ماكليلاند إلى أنه حالما تبدأ التنمية، يتكون لدى الناس حاجة متزايدة إلى الإنجاز. فالذين لديهم دافع قوى للإنجاز، لابد وأن يحققوا إنجازاً فى المواقف التى تكون فيها مخاطر الفشل معقولة، وهى مخاطر يمكن الحد منها بزيادة الجهد والمهارة "[1].

لقد أكد ماكليلاند على قيمة الإنجاز أو الحاجة إلى الإنجاز على أنها الدافع الحقيقى لعملية التنمية، وذلك فى ارتباطها بقيم أخرى كالاهتمام بالآخرين أو بالأحرى الإندماجية فى المجتمع وسيادة الروح الجمعية. ولقد أكدت دراسة ماكليلاند على أن الحاجة إلى الإنجاز كقيمة تنموية ليست عالية فى المجتمعات التقليدية التى وصف سكانها بأنهم أقل إنجازاً[2]. وكما يدعى ماكليلاند فإن الأشخاص ذوى الإنجاز العالى سيجدون طريقهم إلى الإنجاز الاقتصادى لوجود الفرص والبنى الاجتماعية المتنوعة. وأن هذه النتائج توجه اهتمامنا كعلماء اجتماع بعيداً عن الاهتمام الشديد بالأحداث الخارجية فى التاريخ إلى الاهتمامات الداخلية السيكولوجية التى فى المدى البعيد تتحكم بما يحدث فى التاريخ. إن التوكيد على العوامل الفكرية والنفسية فى توجيه التاريخ شديد الوضوح هنا[3].

ويرى ماكليلاند أن المجتمعات تختلف من حيث شعورها العام بالحاجة إلى بذل الجهد للعمل الاقتصادى ـ أى الإنجاز ـ وأن المجتمعات التى يزداد فيها هذا الشعور تنتج نوعاً من المنظمين الاقتصاديين العاملين بالسوق ذا رغبة دافقة وملحة للعمل المكسب، وأن هؤلاء المنظمين الاقتصاديين يكونون فى العادة هم الأساس فى دفع عجلة التنمية الاقتصادية السريعة[4].

---

(١) السيد الحسينى، مرجع سابق، ص ٧٤.
(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١١٠.
(٣) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.
(٤) دافيد ماكليلاند، مجتمع الإنجاز: الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية، ترجمة محمد سعيد فرح وعبد الهادى الجوهرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥، ص ص ١٠، ١١.

ولقد خلص ماكليلاند إلى أن الدافع إلى الإنجاز يتشكل من خلال مجموعة متفاعلة من المصادر، وتتمثل هذه المصادر في البيئة وأسلوب التنشئة الاجتماعية للطفل والقيم الدينية والطبقة الاجتماعية والتكوين الجسدى (جسم الإنسان)، وبناء العائلة والمكانة المهنية، والمناخ. ولقد حذر ماكليلاند من المبالغة فى تقدير تأثير المتغيرات البيئية والمناخية على مستوى الدافع إلى الإنجاز. ولقد أشاد ماكليلاند بدور الحاجة إلى الإنجاز فى النمو الاقتصادى واعتبرها مطلباً أساسياً لتحقيق النمو والتنمية الاقتصادية. وهذا أمر له وجاهته، حيث تركز الاتجاهات المعاصرة فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية على ضرورة توافر رغبة المجتمع فى التنمية وإحساس كل فرد بحاجته إلى التنمية ومشاركة المجتمع فى التنمية، كما تتطلب هذه الحاجة إلى الإنجاز وهذه الرغبة الإطار الاجتماعى والثقافى والاقتصادى والسياسى والإدارى الذى يكفل تحويل هذه الرغبة من أمل كامن فى النفوس يراود الخيال إلى واقع ملموس يخبره كل أفراد المجتمع.

كما أشاد ماكليلاند بدور القيم الإيجابى فى التنمية الاقتصادية واعتبرها مصدراً من مصادر الإنجاز. وهذا أمر له وجاهته لأنه بذلك يتفق مع علماء الاجتماع الذين يبرزون أهمية القيم ويعتبرونها من المحددات الأساسية للسلوك الإنسانى ومفتاح فهم الثقافة[1].

والحقيقة أن ماكليلاند ركز على الدوافع النفسية التى تدفع إلى الإنجاز فى العمل ولم يركز على الإنجاز فى حد ذاته، كما أنه لم يوضح أو يحدد ما يقصده بالإنجاز. كما أنه حدد الدافعية للإنجاز، بالدافعية للإنجاز الاقتصادى، بيد أن الإنجاز لا يقتصر على بذل الجهد للعمل الاقتصادى فحسب، ولكنه يشمل بذل الجهد فى كافة الميادين الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والثقافية بمعناها الواسع. فالوصول إلى مجتمع افنجاز لا يعنى فحسب مجتمع متقدم اقتصادياً. وخير دليل على ذلك المجتمع اليابانى ـ مجتمع ذو ١١٥ مليون فائقى الإنجاز فى كافة مناحى الإنجاز المختلفة ـ والهدف واحد وهو الوصول إلى مجتمع منجز متقدم، لا مجتمع

(١) دافيد ماكليلاند، مجتمع الإنجاز، عرض محمد كمال التابعى سليم، فى الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، ع ١، دار المعارف، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٠، ص ص ٣١٦، ٣٢٥.

نامى فحسب. وهنا تكمن الفجوة بين المجتمع النامى الذى يسعى إلى تحقيق سياسات تنموية سابقة التجهيز، فيقع فريسة قيم الإنجاز النقدى المادى النفعى، وبين قيم الإنجاز القومى التى تعمل على تدعيم مجتمع منجز متقدم يسعى لتحقيق أهداف قومية واضحة، وهذا ما يوجد فى المجتمع اليابانى، وما ينتفى وجوده حتى فى المجتمع الأمريكى ـ نفسه ـ المروج لدعاوى الفردية، والكسب، والتقدم الاقتصادى.

ولقد مثلت دراسة " دانيال ليرنر " جانباً هاماً من جوانب الدراسات السيكولوجية للقيم، خاصة كتابه الذى يحمل عنوان " تحول المجتمع التقليدى " (١٩٥٨)، والذى أكد فيه على أن المجتمع التقليدى يفترق إلى التحضر والتعليم والمشاركة السياسية والمشاركة فى وسائل الاتصال الجماهيرى. وهذه الخصائص العامة تصاحبها بعض الخصائص الثقافية التى تتصل بالقيم، والتى لخصها ليرنر فى نقص القدرة على التقمص الوجدانى Empathy. ويشير ذلك المفهوم إلى عدم القدرة على المشاركة والتوحد مع الجماعة والإندماج فى أهدافها والشعور بالولاء تجاهها، والقدرة على التجديد والدخول فى علاقات جديدة[١].

ويتبنى ليرنر (١٩٦٤) Lerner نظرة اجتماعية سيكولوجية مشابهة ليفسر التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث. وتتحقق العصرية من وجهة نظر ليرنر من خلال التغيرات التى تحدث، ليس فحسب فى المؤسسات والأنظمة، بل وفى الأشخاص أيضاً[٢]. ويختلف مفهوم ليرنر عن التحديث نوعاً ما عن المفهوم البسيط لمجتمعين، تقليدى وحديث، حيث أنه يحاول أن يحدد مرحلة " طارئة " وهى " المجتمع الانتقالى " نموجاً " لمرحلة " أكثر تعقيداً قدمه المختص بالتنمية[٣].

ولقد أوضح " ليرنر " أن المجتمع التقليدى بدأ ينحسر أمام " روح العقلانية والوضعية "، فخفتت الأصوات المعارضة وعلى رأسها الإسلام الذى خفت قوة

(١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.
(٢) ثروت محمد محمد شلبى، تحقيق القيم التنموية فى المجتمع المصرى المعاصر: تحليل نظرى ودراسة ميدانية فى علم اجتماع التنمية، دار الوزان للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٦١.
(٣) أندرو ويبستر: مرجع سابق، ص ٧١.

معارضته للحداثة، خاصة وأن أسلوب التحديث اختلف كثيراً عما كان عليه في الماضي، فبينما استطاع النمط الأوروبي للتحديث اختراق الطبقة الراقية فقط في شمال الشرق الأوسط، فإن التحديث الغربي اليوم إستطاع أن ينتشر وسط قطاع أكبر من السكان، كما استطاع التوغل في التنظيمات العامة، واستطاع تشكيل المطامح الخاصة. ولقد كان لوسائل الإعلام دور كبير في نشر أفكار واتجاهات التحديث، وفي نشر روح الوضعية والعقلانية Rational and positive spirit من خلال الراديو والسينما والكتب، التي عملت على نشر وفرض سيطرة نمط التحديث الغربي على نطاق واسع[1]. ومن ثم يعتقد ليرنر في وجود مجتمع " انتقالي " وهو المجتمع الذى قد تعرض للحداثة عن طريق عملية الإنتشار الحضاري من المناطق الأكثر تقدماً في العالم. ويرى ليرنر أن " المجتمع الانتقالي " و " مجتمع تقمصي " Empathetic society. ويُعرّف المجتمع هنا بالشكل الذى " يريد " أن يصبح عليه: فالإنسان الإنتقالي " يريد أن يرى بالفعل الأشياء التى قد رآها لحد ذلك الحين فقط في مخيلته، وأن يعيش بالفعل في العالم الذى قد عاش فيه بصورة وهمية "(P. 72). فالتقمص يعني القدرة على " إعادة التكيف لإشباع الغرور خلال فترة قصيرة "، القدرة على " القيام بأدوار جديدة "، وامتلاج اتجاه شعبي يشجع المشاركة[2].

ويتضح من هذه الأمثلة أن نظرية التحديث تنظر إلى نسق القيم التقليدى على أنه نسق جامد يجب أن يكتسب قدراً من المرونة لكى تنتشر القيم الحديثة التى تحدث التغير " فالمعايير من شأنها أن تؤثر على انتشار الآراء الجديدة إذ أن المعايير اللاصقة بتنظيم اجتماعي معين يمكن أن تكون حائلاً دون إحداث التغيير "[3].

ومما لاشك فيه أن هذه النظرية أفادتنا في تقديم وصف ممتاز لكيفية اختلاف القيم في المجتمعات التقليدية عنها في المجتمعات الحديثة ولكنها عجزت عن تفسير ذلك. ويرجع ذلك إلى عدم وجود أسباب من أهمها أن هذه النظرية تحجب آثار

---

(١) Daniel Larner, The Passing of Traditional Society "Modernizing the Middle East", The Free Press of Glencoe, U.S.A., 1958, P. 45.

(٢) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) اعتماد محمد علام، مرجع سابق، ص ١١١.

الاستعمار ونتائجه فى تشكيل البناء الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، كما أنها تؤكد على الطابع التقليدى للمجتمعات المتخلفة بما يعنى تجاهل الدور التاريخى الذى قام به الغرب فى تخلف هذه المجتمعات، ولذلك فإنها تفتقد النظرة البنائية التاريخية، فهى ترى عملية التطور تجرى فى خط واحد حتى تصل إلى النموذج الرأسمالى الغربى وهى بهذا تسعى إلى إعادة إنتاج التجربة الرأسمالية الغربية على أراضى العالم المتخلف، وبها إلتزام أيديولوجى واضح بالنظام الرأسمالى[1].

إن نظرية التحديث تدعى أنها تحدد العوامل الحاسمة فى التنمية الاقتصادية مثل دافع الإنجاز واضمحلال أثر علاقات العائلة الممتدة. فى حين أن المسألة هى أن النمو الاقتصادى الجوهرى لا يمكن أن يحدث دون حدوث تغيرات فى التكنولوجيا مثلاً، ومستوى استثمار رأس المال[2]. وطلب السوق إن لم يكن الأمر هو أن نمواً كهذا يتطلب تغييرات كبيرة فى أنظمة القيم والمؤسسات الاجتماعية كما تدّعى نظرية التحديث. ويوجد، فى الواقع، الكثير من الشواهد التى تثبت عكس ذلك. ويوضح القسم التالى ذلك من خلال تقديم عدد من الانتقادات التجريبية والنظرية التى ظهرت فى الكتابات التنموية فى أواخر الستينيات[3].

وإن كانت نظرية التحديث تدعى أن المجتمعات كلما تتطور ينكمش المجتمع " التقليدى " بفعل القيم والمواقف الحديثة، ولكن هناك الكثير من الشواهد التى تشير إلى أن النمو الاقتصادى ومجئ الحداثة لا يعنى بالضرورة التخلى عما يسمى بأنماط السلوك، والقيم والمعتقدات " التقليدية ".

وهناك أيضاً من الشواهد ما يبين أن القيم " التقليدية " فى المجتمع الصناعى " الحديث " لا تستمر فحسب وإنما تلعب دوراً مهماً فى استمرار تقدمه. ويبين فرانك (Frank 1969: P. 26) كيف أن معيار النسب (الحكم على الناس من خلال إنحدارهم العائلى، وعمرهم وجنسهم مثلاً)، يلعب دوراً مهماً فى تحديد المكافأة فى الصناعة اليابانية التى هى نموذج للحداثة. يوضح فرانك أنه رغم أن

(١) احمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٨.
(٢) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

التشغيل في الشركات اليابانية مبنى على معيار الإنجاز - المهارات والمؤهلات التي يمتلكها المتقدمون للعمل - إلا أنهم بعد تشغيلهم يعتمد على مستوى أجورهم وترقيتهم بدرجة كبيرة على عمل العامل وخلفيته ومسئولياته العائلية واعتبارات وثيقة الصلة بالنسب. في الحقيقة يقدم فرانك شواهداً كثيرة حول استمرار ما يسمى بالقيم " التقليدية " في العديد من المجتمعات الصناعية، ويضمنها اليابان وبريطانيا والولايات المتحدة. وفي نفس الوقت، يمكن أن نجد شواهداً تثبت أن المجتمع الصناعي الحديث لا يشجع بالضرورة الإنجاز المبنى على الحوافز بين كافة أفراده، وإنما العكس تماماً، انخفاض الطموح. وهكذا فإن علاقات الجنس في المجتمع الرأسمالي الحديث سواء تجسدت في العائلة، أو المدرسة، أو وسائل الإعلام الجماهيري، أو في العمل لا تشجع مستويات الإنجاز المستاوية بين الجنسين مما ينتج عادة في سيادة الذكور وتبعية الإناث[1].

ومن ثم فإنه رغم ضعف فرضية التحديث إلا أنها على حق عندما تلفت انتباهنا إلى دور القيم والمواقف في التأثير في سلوك الناس وبالنتيجة في التغير الاجتماعي وتوجيه. فقد لا تكون الفرص الاقتصادية الموجودة أمام الكثير من المهتمين بالتحديث في أوروبا الغربية متاحة في دول العالم الثالث؛ فالقيم والمواقف التي يستند إليها الناس في العالم الثالث لا تعبر بالضرورة عن الطموحات المرتبطة بحافز " الإنجاز " لأن هذا سيكون غير واقعي حيث أن الفرص[2] الاقتصادية تتأثر كثيراً بوجود الشركات المتعددة الجنسيات، وبدلاً عن ذلك فالناس قد يلجأون إلى القيم " التقليدية " كملاذ يحسون فيه بالأمن، وفي نفس الوقت، إلى القيم " القومية " و " الاشتراكية " وربما " الاعتماد على الذات " كمصادر للتغير الاجتماعي.

فالعلاقة بين القيم والمحيط الاقتصادي هي إذن علاقة معقدة وعملية دينامية لم تعبر عنها الثنائية الاقتصادية لنظرية التحديث تعبيراً كافياً يربط بينها وبين القيم التقليدية (الاقتصاد التقليدي - والقيم الحديثة) الاقتصاد الحديث[3].

---

(١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٨٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

ولقد جاء فكر مدرسة التبعية، أو الفكر الماركسى المحدث كرد فعل طبيعى ومنطقى للفكر البرجوازى، وللنظرية الوظيفية، وللبدائل النظرية الداعية لانتشار فكر التنمية والتحديث. فلقد انطلقت الماركسية المحدثة من نقد النظرية البرجوازية خاصة فى تغافلها المتعمد للواقع التاريخى فى البلدان المتخلفة. وإذا كان التناقض بالنسبة لماركس يتمثل فى تناقض بين طبقة مالكة وأخرى معدومة فإن التناقض الأساسى لدى الماركسية المحدثة هو التناقض القائم بين الإمبريالية وشعوب العالم الثالث[1].

٢ - القيم فى نظرية النسق الرأسمالى العالمى :

يطلق مسمى نظرية النسق الرأسمالى العالمى على فكر مدرسة التبعية أو فكر الماركسية المحدثة، وهو ذلك النقد الاجتماعى المنبثق عن أوضاع العالم الثالث خلال عقدى الستينيات والسبعينيات. ولقد استطاع هذا الاتجاه النقدى تطوير تنظير قادر على التشخيص الدقيق والموضوعى لظواهر العالم الثالث، وأيضاً طبقية العلاقات التى تربطها بالقوى العالمية المتقدمة[2].

وعلى الرغم من أن مدرسة التبعية لم تركز فى تحليلاتها على الثقافة، والقيم، إلا أنها تعرضت لها بصورة أو بأخرى. ويمكن أن ندرج تلك الأفكار حول نقطتين أساسيتين: الاستعمار وغرس أنماط خاصة من القيم، ثم القيم التقليدية وإعادة إنتاج التبعية. وإن كانت مدرسة التبعية لم تستطع التركيز على دراسة القيم، إلا أنها تناولت بمهارة الآليات التى تربط بلاد العالم الثالث بالنسق الرأسمالى العالمى، وما يفرضه من ضغوط وتواترات على بنية المجتمع التابع بصفة عامة، وعلى بنية القيم فى المجتمعات التابعة بصفة خاصة[3].

ويلخص د. إسماعيل صبرى عبد الله توجه مدرسة التبعية تجاه قضية التنمية وعلاقتها بالقيم والخصوصية الثقافية قائلاً: " يجب على شعوب العالم الثالث أن ترى التنمية ككيان قائم أولاً وقبل كل شئ على توكيد الهوية الذاتية أو

---

(١) Jan Roxbrough, Op. Cit., P. 12.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٦٢، ١٦٣.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١١٢.

الخصوصية الثقافية، ويجب أن يرفضوا الفكرة القائلة بضرورة أن يكون التحديث على غرار الأسلوب الغربى أو بتطبيق النموذج الغربى للتنمية، ولكن يجب أن تلتزم التنمية بالحفاظ على استمرار هويتهم وخصوصيتهم الثقافية. فيجب أن تفخر شعوب العالم الثالث بإرثها الثقافى الذى يجب ألا ينبذ أو يطرح جانباً، وألا يعتبروها تراثاً مهملاً، ذلك لأن الآخرين قد طوروا قوة غير واضحة أو لم تستكشف بوضوح، فالعالم الثالث، لديه ثقافته الخاصة، وقيمه الخاصة، التى يجب أن تتحرك بثقة وجرأة وسهولة مع طبيعة ومتطلبات القرن العشرين مع احتفاظها بإرثها الثافى. وهذا يعنى ضمنياً التبرأ من سيطرة ومركزية النموذج الغربى، وتجربة مختلف الثقافات الإنسانية، والتحول المتوازن بين مختلف الثقافات[1].

٤ - القيم فى النظرية النقدية :

يشكل رواد مدرسة فرانكفورت الاجاه الرئيسى للنقد الاجتماعى. ذلك لأن أفكارهم وقضاياهم بدأت تتغلغل وتغذى الاتجاهات النقدية الأخرى. وقد نشأت مدرسة فرانكفورت خلال عقود الثلاثينات من هذا القرن فى محاولة منها لدعم وتطوير بعض مقولات النظرية الماركسية بالاستفادة من إجراءات البحث الاجتماعى[2].

وتختلف تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عن التحليلات الماركسية إلى حد كبير، فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات الاقتصادية والبناء التحتى، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق القيم والمعتقدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتباره من المتغيرات الرئيسية المفسرة وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل، القادر على تفسير سلوكه الاجتماعى. ذلك فى مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب الماركسية، أو إخضاع بنية النظام الرأسمالى الحديث ذاتها للتحليل والنقد. ولقد إستبدلوا تصور الماركسية للصراع الطبقى مع بداية الأربعينات بمفهوم صراع

---

(١) Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, in, Am Mattis, A Society for International Development: Propectus, Durham, North Carolina, 1983, P. 4.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٦٣.

الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزءاً من نظرية السيطرة الشاملة[1]. هذا إلى جانب اختفاء مصطلح الطبقة من قاموس مصطلحات النظرية النقدية. وهنا نلمح تحولاً عن محورية نضال البروليتاريا إلى نوع من النقد المخفف للنظام الرأسمالى الذى فتح صدره للبرجوازية اليهودية الهاربة من الفاشية والنازية[2].

ومن ثم بدأت مدرسة فرانكفورت تبتعد تدريجياً عن التصورات الماركسية. وقد قادت المدرسة حوارها على جبهات عديدة، فهى من ناحية ابتعدت عن النظرية الماركسية وذلك بسبب الأبعاد الوظيفية الكامنة فى بناء النظرية الماركسية وأيضاً لأن بعض المقولات الماركسية لم تعد ملائمة للمجتمعات التكنولوجية المعاصرة وممكنات الثورة فيها[3].

ولقد اتجهت مدرسة فرانكفورت فى ممارستها لعملية النقد الاجتماعى إلى الاستناد على المتغيرات الثقافية والسيكولوجية ;أسقطت تماماً المتغيرات الاقتصادية، وتؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والأيديولوجية تلعب دوراً مستقلاً فى المجتمع، وأن القول بالحتمية الاقتصادية الخالصة فيه نوع من السذاجة، ومن ثم ترفض النظرية النقدية مناقشة علاقة البناء الفوقى بالبناء التحتى، هذا إلى جانب أنها ترى أن البروليتاريا لم تعد قوى صالحة للثورة أو لتأسيس التحول الاجتماعى. هذا إلى جانب إغفال النظرية للبعد التاريخى فى فهم تفاعلات المجتمع[4].

ولا عجب أن الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت قد ركزت على الثقافة: فمادام أتباع هذه المدرسة لم يعودوا يرون أن المجتمع تمزقه تناقضاته الاقتصادية والبنيوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية هى دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً ناجحاً، وغدت الثقافة التى تعنى السبل التى تتبعها المجتمعات والفراد لوضع تصور عن العالمن هى العامل الوحيد لتحقيق هذا الإندماج[5].

---

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٧.
(٣) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٦٣.
(٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.
(٥) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرمان، ترجمة د. محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، ع ٢٤٤، إبريل ١٩٩٩، ص ٣٢٢.

ومع ذلك فلا يمكننا إنكار دور النظرية النقدية فى بعض القيم التى تنتشر فى ربوع المجتمع الرأسمالى والتى يفرض من خلالها أيديولوجيته. ومن ثم جاء إسهامهم فى توضيح بعض خصائص نسق القيم الرأسمالى، وعمل السلطة والطبقات الرأسمالية المهيمنة على خلق ونشر ثقافة تعمل على تشيؤ نسق القيم الرأسمالى وتدعم كل أنماط هيمنة النظام الرأسمالى القائم على تزييف بل وتغييب الوعى عن طريق نشر قيم الرضوخ والاستسلام.

وتلعب وسائل الإعلام دور كبير فى غزو العالم الداخلى للفرد، وفى السيطرة والهيمنة عليهن وفى تذويب أى آراء معارضة لهيمنة المجتمع الرأسمالى ومؤسساته. ولقد اهتم رواد مدرسة فرانكفورت بإبراز دور الأيديولوجيا فى تدعيم تبعية وخضوع الأفراد للنظام الاجتماعى ولقد حذروا بذلك فى وقت مبكر من خطورة العالم الرأسمالى الاستهلاكى على قيم الحرية والفردية والديموقراطية.

ومن ثم فلقد اهتم رواد مدرسة فرانكفورت بدراسة الثقافة والقيم وعلاقتها بالسلطة والسياسة والأيديولوجيا، ودور السلطة فى نشر قيم وأيديولوجيا السلطة الحاكمة والطبقة الرأسمالية المهيمنة من خلال وسائل الإعلام والفن وكافة مكونات البناء الثقافى الداعم لتشيؤ القيم، والاغتراب الثقافى، وتغييب الوعى تحت وطأة وسيطرة قيم البعد الواحد، ومن ثم الحفاظ على بقاء المجتمع الرأسمالى واستمراره. ومن ثم ، فلقد انتهت النظرية النقدية إلى الخروج الصريح على الماركسية على الرغم من اعتناق رواد مدرسة فرانكفورت لها فى بادئ الأمر.

ثالثاً ـ الاتجاهات المنهجية فى دراسة القيم :

لقد انعكس انقسام التيارات الفكرية السوسيولوجية فى موقفها من القيم على مناهج وأساليب دراسة وتحليل وتفسير القيم. فأدى نجاح وذيوع النظرية الوضعية إلى انتشار الدراسات الإمبيريقية الكمية فى دراسة القيم خاصة فى المجتمع الأمريكى، وكنتيجة طبيعية لنجاح النظرية الوظيفية فى دراسة القيم؛ مما أدى إلى إنتشار استقصاءات القيم كأهم أدوات البحث استخداماً فى دراسة القيم.

ولقد انتشر استخدام المناهج والتحليلات التاريخية وطرق تحليل المضمون الكمي والكيفي في دراسة القيم في ألمانيا بصفة خاصة نتيجة لجهود مدرسة فرانكفورت في إرساء دعائم مناهج الحياة اليومية، وتدعيم المناهج الإثنوميثودولوجية.

ومن ثم سنحاول رصد وتحليل مدى ارتباط الاتجاهات المنهجية بالمنطلقات النظرية السوسيولوجية التي انبعثت عنها فيها يلي:

(أ) **مناهج وأساليب تحليل وتفسير القيم :**

نستطيع أن نوجز الأساليب المختلفة لتحليل القيم في النظرية والدراسات السوسيولوجية إلى ثلاث تيارات أساسية:

الأول: وتمثله التحليلات البنائية الوظفية، والبنائية التاريخية التي اعتمدت على تحليلات على مستوى الماكروسوسيولوجي، وأهملت الفرد إلى حد كبير. والثاني: التحليلات السلوكية والسيكولوجية التي اهتمت في دراستها وتحليلاتها بالفرد وبالمستوى الميكروسوسيولوجي. والثالث: التحليلات النقدية التي اهتمت بالفرد في الحياة اليومية، وعملت على دمج التحليلات ذات المستوى الميكروسوسيولوجي بالدراسات والتحليلات ذات المستوى الماكروسوسيولوجي من خلال تدعيم الخيال السوسيولوجي، واستخدام مناهج جديدة كالإثنوميثودولوجي، استقى توجهاته الفكرية من منطلقات نظرية تواقه للغوص في الحياة اليومية للفرد وردها إلى البناء الاجتماعي للمجتمع، والخروج بتحليلات سوسيولوجية نابعة من خصوصية الحياة اليومية وقضاياها المتفجرة.

ولقد لجأت الاتجاهات السلوكية في دراسة القيم وعلى رأسها دراسات وتحليلات ماكليلاند وهيجن وليرنر إلى العديد من مناهج وطرق علم النفس الاجتماعي، واهتمت بصفة خاصة بتحليل الأدب الشعبي وكتب الأطفال، ودراسة قدرات الأفراد، وأساليب التنشئة وتأثيرها على الأطفال، وعلى درجات الطموح وقيم الإنجاز. وحاول الخروج من دراسة حالات فردية متعددة بتحليلات حول القيم الداعية إلى التقدم أو التخلف.

وتعد هذه المحاولة - التى ركزت على دراسة الجانب السيكولوجى والسلوكى للقيم - الخطوة الأولى فى صوغ أسلوب تحليلى جديد ومختلف عن التحليلات البنائية التى سادت وسيطرت فى علم الاجتماع فى فترات طويلة.

وليس هناك من شك فى أن مجال التجريب فى علم الاجتماع يختلف عن مجال التجريب فى العلوم السيكولوجية، فهو لا يحتوى على الكثير من طرق جمع البيانات. ومن ثم يرفض معظم السوسيولوجيين الاستناد إلى العديد من الطرق والتكنيكات التجريبية، حيث يصعب استخلاص الكثير من الاتجاهات والمعارف والقيم والاختيارات والأفعال محل الاهتمام[1].

ولقد بدأت الدراسة الأمبيريقية للقيم على يد توماس وزنانيكى، وتشارلز كولى، ومن ثم بدأت الدراسات السوسيولوجية للقيم فى الاستعانة بالتحليلات البنائية، واهتمت بتحليل القيم على المستوى الماكروسوسيولوجى، وانقسمت التحليلات البنائية إلى " البنائية - الوظيفية " التى استعانت بالمناهج التجريبية والإحصائية، والتحليلات " البنائية - التاريخية " التى تدعم أهمية استخدام المنهج التاريخى فى دراسة القيم، ولكن رفض علماء الاجتماع لماركس أوقعهم فى خطأ كبير وهو رفض " عمق جوهرى " وأساس منهجى، وهو المنهج التاريخى الضرورى لعلم الاجتماع، فإذا كان معظم الإمبيريقيين والوظيفيين أيضاً يقبلون الواقع على ما هو عليه، وإذا فسروا المشكلات ردوها إلى قيم الإفراد وتوافقهم. فإن هذا يعنى رفضاً لقضايا أساسية وبديهية من قضايا الواقع الاجتماعى، وهى قضايا التناقض وحتمية التغير[2].

ولقد سعى فيبر إلى التأليف بين المذهب الوضعى القائم على التحليل السببى أو التفسير السببى وبين العلم الروحى من خلال المنهج التفسيرى للفهم، والفهم

---

(١) Elliat J. Feldman, A Practical Guide to the Conduct of Filed Research in the Social Sciences, West View Press, Boulder, Colorado, 1981, P. 3.

(٢) عبد الباسط عبد المعطى، إتجاهات نظرية فى علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، ع ٤٤، الكويت، ١٩٨١، ص ٢٢٥.

عند فيبر ليس مرادفاً للحدس التعاطفي الغامض، ولكنه فهم فكرى وتحليلي وتفسير تنبؤى للسلوك[1].

ولقد دعى تمسك فيبر " بمنهج الفهم " العديد من علماء الاجتماع الراديكاليين المحدثين إلى تطوير أعمال فيبر وبعض القضايا التى توصل إليها. فلقد تابع جهود فيبر عدد كبير من علماء الاجتماع المعاصر سواء أكانوا ممن يصنفوا أو يندرجوا تحت مسمى علم الاجتماع النقدى، أو كانوا من أصحاب البدائل النظرية كالإتجاه الفينومينولوجى والإثنوميثودولوجى والتفاعلية الرمزية[2].

ولقد جاء هذا الموقف من النظريات النقدية كرد فعل طبيعى إلى القصور الذى لازم علم الاجتماع الوضعى من خلال تأكيده على التناول الجزئى لنطاقات محددة للبحث، أو لقضايا بسيطة أو محددة، وإلى افتقاده إدراك الكلية الكامنة حتى ولو من خلال التركيب لأن إطارها مفتقد أساساً. وفى حين ركز " كونت " على العلاقات السببية بين الأجزاءن ركزت النظرية النقدية على الرؤية الكلية التى تشكل إطاراً لهذه الأجزاء[3].

ولقد طالب " رايت ميلز " بضرورة تصحيح مسارات علم الاجتماع، وبضرورة تسلح الباحث بما أسماه " الخيال السوسيولوجى " حتى يتسنى إدراك أبعاد مشكلات المجتمع، فهذا الخيال كفيل بأن يساعد الباحث على إدراك أن الفرد جزء من بناء اجتماعى، وأن البناء الاجتماعى جزء ومرحلة من مراحل التاريخ، وبالتالى إدراك سياق المشكلات، وأنه سياق بنائى وليس فردياً أو شخصياً ذاتياً[4].

وتتمثل قدرة الخيال السوسيولوجى الواعدة كأداة نظرية ومنهجية فى تفادى نقاط الضعف التى وقع فيها كل من المنظرين ذوى الميول التجريدية

---

(1) احمد زايد، علم الاجتماع بين الإتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٢٥٤، ٢٥٥.
(2) المرجع السابق، ص ١٠٠.
(3) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٧٢.
(4) عبد الباسط عبد المعطى، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

والإمبيريقية ذوى الميول الإحصائية الخالية من أى مضمون حقيقى. ومن ثم القدرة على الدراسة التاريخية للواقع الاجتماعى وتصعيد التحليل السوسيولوجى عبر مستويات مختلفة فردية واجتماعية داخل البناء الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى الكشف عما ينتجه هذا البناء من مشكلات عامة تؤدى بدورها إلى مشكلات واضطرابات على مستوى الفرد[١].

ومن ثم فلقد كانت الاتجاهات النقدية بصفة عامة امتداداً لتيار معين داخل علم الاجتماع الغربى يناوئ الوضعية[٢]. ويعد امتداداً من جانب آخر لبعض القضايا التى طورها ماكس فيبر مثل الاهتمام بالمعنى الذاتى لأفعال الأفراد وصياغة الأنماط المثالية[٣]. ولكنه كان تياراً خافتاً وضعيفاً أمام طغيان وسيطرة البارسونزية، وهذا هو السبب الذى جعل البدائل النظرية المعاصرة داخل علم الاجتماع الغربى تتخذ إتجاهاً فينومينولوجياً[٤].

ولقد ذهب الاتجاه الفينومينولوجى إلى أن الظواهر الاجتماعية تتكون من المفاهيم العادية Common sense concepts التى يكونها الأفراد عن العالم وعن بعضهم البعض خلال حياتهم اليومية. وعندما يصوغ الباحث صياغاته الفكرية فإنه يقيمنها فى ضوء الصياغات التى يكونها الإنسان الذى يعيش حياته العادية وسط قرنائه. ومن ثم فإن الصياغات الفكرية التى يقدمها علماء الاجتماع ما هى إلا صياغات من درجة ثانية، وهى صياغات عامة لصياغات فردية كثيرة يكونها الفاعلون على مسرح الحياة الاجتماعية[٥].

---

(١) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص ص ٢٥٤، ٢٥٥.
(٢) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مناهج البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٢٥٩.
(٣) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص ص ٢٥٤، ٢٥٥.
(٤) على عبد الرازق الجلبى وآخرون، مرجع سابق، ص ٢٥٠.
(٥) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص ص ٣٩٢، ٣٩٣.

ولقد استطاع "جارفينكل" مؤسس الإثنوميثودولوجية أن يستفيد من فينومينولوجية "ألفريد شوتز" في صياغة اتجاه جديد أو بديل جديد لعلم الاجتماع في أمريكا.

ويتضح الفرق بين المنهج الإثنوميثودولوجي والمنهج الوضعي التجريبي، أما المنهج الإثنوميثودولوجي يسعى إلى فهم الأفراد من الداخل، من خلال تصورات هؤلاء الأفراد العقلانية التي يكونونها خلال علاقات التفاعل مع الآخرين، ومن خلال المعاني الذاتية التي يضيفها هؤلاء الأفراد على أفعالهم. فالأفراد لا يمثلون "حقيقة واقعية" تخضع للدراسة كظاهرة حسبما يقرر أنصار الاتجاه الوضعي، ولكنهم كائنات عقلانية لها أفكارها وتصوراتها الخاصة التي تختلف باختلاف الثقافة والإطار الاجتماعي السائد، وأي معرفة سوسيولوجية لا يكون لها أي جدوى إذا لم تبن على أساس تصورات الأفراد في حياتهم اليومية. والنظرية التي يتوصل إليها الباحث لا تعدو إلا أن تكون تمحيصاً وتهذيباً لما يفتعل في عقول الأفراد من نظريات[1].

ولقد جاء إسهام مدرسة فرانكفورت بارزاً في مجال دمج التحليلات السيكولوجية بالتحليلات السوسيولوجية، فقد جاء إسهام فروم تكميلياً وأكثر تخصصاً حينما عمل على دمج التحليل النفسي بمقولات النظرية النقدية بصورة أكثر عمقاً من خلال دمجه للماركسية والفرويدية، ولقد أدى تلك المهمة الصعبة بيسر شديد[2].

ولقد تضمن اهتمام مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية تأكيداً خاصاً على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل. وبخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسي. فلقد أصبح الإنسان في المجتمع الرأسمالي هو محور التحليل الأساسي للإتجاه النقدي في مدرسة فرانكفورت. ومن ثم فقد لعبت هذه المدرسة دوراً كبيراً في لفت الانتباه إلى هموم الفرد ومشاكله في الحياة

---

(١) احمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص ص ٤١٢ - ٤١٤.

(٢) Martin Jay, The Frankfurt School's "Critique of Marxist Humanism", in Larry Ray, Critical Sociology, Edward Publishing, L.T.D., England, 1990, PP. 299, 300.

اليومية[1]. ومن ثم تؤكد النظرية النقدية على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع كذوات مستقلة غير خاضعة تعكس جوانب الحقيقة الكلية[2].

ويشترك أنصار التفاعلية الرمزية مع أنصار المنهج الإثنوميثودولوجي والفينومينولوجي، والنظرية النقدية، في القول بأن الذات هي الموضوع الأساسي أو الوحدة الجوهرية للتفاعل، فالذات تحمل في طياتها كماً هائلاً من التفسيرات المختلفة والمعاني المختلفة للموضوعات. فالموضوعات الخارجية لا تحمل معاني داخلية خاصة بها.

وتقدم التفاعلية الرمزية أساساً منهجياً قائماً على أن فهم المجتمع يتم من خلال تصورات الفاعلين، والمعاني التي يضفونها على مواقف التفاعل بما فيها من موضوعات، يتطلب أساساً منهجياً يختلف عن المنهج الوضعي - في صورته الدوركايمية - الذي ينظر إلى الظواهر بوصفها أشياء منفصلة عن ذات الباحث، وحتى عن الأفراد الذين يكونون عناصرها[3].

ويقترب المنهج الذي طوره التفاعليون الرمزيون من المنهج الفينومينولوجي والأثنوميثودولوجي من حيث أنه محاولة لكسر الحواجز التي تفصل بين ذات الباحث وموضوع بحثه، بحيث يتمكن من الغوص في أعماق الذات لكي يستخلص منها المعاني والتصورات المختلفة، ولكي يفهم صورة التفاعل الرمزي بشكل أعمق.

وتنحصر الجدة المنهجية التي قدمتها هذه الإتجاهات النقدية في عنصرين:

الأول: تصور جديد للعلاقة بين الباحث وموضوع بحثه بحيث اعتبر الباحث جزءاً من الموضوع يؤثر ويتأثر به والفرق بينهما هو الفرق في مستويات الوعي أو مستويات التحليل العقلاني. ومن ثم فإن السلوك العلمي، أو بمعنى آخر، الموضوعية ترتبط بمدى الوعي الذاتي للباحث وامتثاله لمعايير حسب الاستطلاع والاكتشاف.

---

(1) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري، مرجع سابق، ص ٥١.

(2) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٧٢، ١٧٣.

(3) أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مرجع سابق، ص ص ٤٢٠ - ٤٢٦.

الثانى: تطوير بعض الأدوات الخاصة بجمع البيانات كالمنهج التوفيقى والمنهج شبه التجريبى فى الإثنوميثودولوجى، وتطوير بعض أساليب الملاحظة، والملاحظة بالمشاركة فى التفاعلية الرمزية.

ويرتبط هذان العنصران بالافتراض المنهجى النظرى الأساسى الكامن خلف كل هذه الاتجاهات، والذى مؤداه أن ظواهر المجتمع ليس لها وجود خارج نطاق وعى الأفراد أو مداركهم. وفى هذه الحالة، فإن الباحث ما هو إلا فرد يعيش فى المجتمع له ما للأفراد من وعى وإدراك. وعلى الباحث أن يتسلح أولاً بقدر من الوعى العلمى الذاتى، ثم يشتق لنفسه من الأدوات ما يمكنه من الغوص فى نفوس الأفراد لاستخلاص ظواهر المجتمع وقوانينه كما يتصورونها. ومن هنا كان التركيز على هذه الأساليب الجديدة فى جمع البيانات.

ومن ثم يتضح مما سبق كيف عملت الاتجاهات النقدية على دمج مستوى التحليل الماكروسوسيولوجى بالميكروسوسيولوجى ورده إلى المستوى الماكروسوسيولوجى مرة أخرى، من خلال استخدام الخيال السوسيولوجى للباحث، وعن طريق الاستعانة بفهم الظروف الموضوعية للحياة اليومية للأفراد بالمجتمع وربطها بالبناء الاجتماعى فى ظل " بناء سوسيو - تاريخى " محدد.

(ب) طرق قياس القيم :

لقد حاولت الدراسات السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة دراسة القيم بعدة طرق من أهمها المشاهدة أو الملاحظة المنظمة والمقابلة الشخصية وتحليل المضمون والاستخبارات أو الاستقصاءات. وسوف نعرض لها على النحو التالى:

■ **المشاهدة أو الملاحظة المنظمة Systematic Observation :**

الميزة الرئيسية للمشاهدة هى أنها تطلعنا على مظهر السلوك دون إمكانية لتزييفه وخاصة إذا أجريت هذه المشاهدة على غفلة من الفرد أو الأفراد موضوع الدراسة. كما أنها تعتبر من أكثر الطرق ملاءمة خصوصاً إذا كانت العينة موضع الدراسة (من الأطفال صغار السن) ولا يمكنهم الوصف اللفظى لوقائع السلوك.

وقد اهتم العديد من الباحثين بدراسة السلوك الاجتماعي والأخلاقي لدى عينات من الأطفال من خلال المشاهدة وذلك باستخدام طريقة العينات الزمنية (عينة من السلوك الصادر عن الطفل في عدد من الفترات الزمنية) كما أن هناك طرقاً أخرى لجأ إليها بعض الدارسين: منها القبة الفوتوغرافية (استخدمها أرنولد جيزيل ومساعدوه)، وهي قبة صنعت جدرانها من شاشة لا تتيح الرؤية إلا في اتجاه واحد (من الخارج إلى الداخل). ومن ثم يجتمع الدارس ومساعدوه خارج القبة ليلاحظوا الأطفال بداخلها دون أن يتمكن الأطفال من مشاهدتهم، وهذا ما يشجع الأطفال على الانطلاق في سلوكهم بصورة غير مفتعلة. ويمكن تصوير مشاهد من مواقفهم بواسطة آلات التصوير السينماتوغرافي التي ركبت بطريقة تسمح لها بحرية الحركة على الجدران لتصوير المشاهد من زوايا متعددة.

وقد استخدمت المشاهدة أيضاً كطريقة لدراسة السلوك الأخلاقي - بشكل واضح في أعمال جان بياجيه وكولبرج وغيرهم من الباحثين المهتمين بدراسة سلوك الأطفال واتجاهاتهم.

ومن الملاحظ في الوقت الحاضر أن المشاهدة كأسلوب للتعرف على القيم وتحديدها نادراً ما تستخدم. ولعل ذلك يرجع لعدد من الأسباب من أهمها اهتمام الباحثين بالجانب الكمي في قياس الظواهر من خلال استخدامهم للاستخبارات والاختبارات أو المقابلات الشخصية المقننة ومدى توافر الشروط السيكومترية لها (كالثبات والصدق)، كما يرجع عدم استخدامها حالياً إلى عدم كفاءة القيام بها بشكل منظم ودقيق من جانب المتخصصين في الميدان[1].

فالملاحظة العلمية المنظمة يمكن أن تأتي بنتائج دقيقة في مجال العلوم النفسية والاجتماعية بعامة إذا تم استخدامها بشكل ملائم. فاستخدامها في مجال الكشف عن القيم على سبيل المثال، يتطلب من جانب الباحث أن يجيب على تساؤلين رئيسيين:

الأول: ما القيم التي يهتم الباحث بدراستها في مرحلة عمرية معينة ؟

الثاني: ما مظاهر هذه القيم، وهل هي ثابتة أم متغيرة ؟

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم (دراسة نفسية)، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع ١٦٠؛ ص ص ٦٩، ٧٠.

■ **المقابلة الشخصية Interview :**

ويقصد بها مجموعة من الأسئلة أو من وحدات الحديث يوجهها طرف (شخص أو عدة أشخاص) إلى طرف آخر (شخص أو عدة أشخاص كذلك) في موقف مواجهة، حسب خطة معينة للحصول على معلومات عن سلوك هذا الطرف الآخر، أو سمات شخصيته أو للتأثير في هذا السلوك.

وقد استخدمت المقابلة أو الاختبار بشكل أكثر انتشاراً في مجال قياس القيم والأحكام الأخلاقية ـ وذلك بالمقارنة بطريقة المشاهدة أو الملاحظة والتي سبق الحديث عنها.

وأخذ هذا الاستخدام صوراً وأشكالاً مختلفة من جانب الباحثين في مجال قياسهم للقيم. منها على سبيل المثال تقديم القصص التي يطلب من الطفل إكمالها، فقد اعتمد كوهلبرج في دراسته للأحكام الأخلاقية على تقديم عدد من القصص، التي يشتمل كل منها على نوع من التعارض أو الصراع بين قيمتين من القيم الأخلاقية. كما قامت " نانسي أيزنبرج " بدراسة عن الأحكام الأخلاقية ذات الطابع الاجتماعي باستخدام مجموعة من القصص الناقصة، والتي تشتمل على نوع من الصراع بين حاجتين أو قيمتين ويطلب من الطفل اختيار الحل المناسب من وجهة نظره.

إلى جانب ذلك استخدم بعض الباحثين أسلوب الرسومات Drawings كطريقة لتقدير قيم الأفراد. وهي طريقة ملائمة مع الطفال الذين لا يمكنهم التعبير عن وجهة نظرهم إما لأن لديهم صعوبات لغوية أو ليس لديهم المعرفة والدراية الكافية بالبدائل المقدمة في السؤال. وتتلخص هذه الطريقة في أن يرسم الطفل الأشكال المحببة التي يفضلها ويعجب بها، على أساس أنها تعكس قيمه واتجاهاته[1].

■ **تحليل المضمون Content Analysis :**

وهو أسلوب يستخدمه الباحث لوصف المحتوى الظاهر للاتصال وصفاً موضوعياً، ومنظماً، وكمياً.

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٧٠: ٧١.

وقد استخدم هذا الأسلوب في مجال الكشف عن القيم من خلال تحليل لمضمون الرسالة، سواء كانت مسموعة أو مقروءة أو مرئية، وكان من أوائل المستخدمين له في هذا المجال " رالف وايت " White سنة ١٩٤٧. كما استخدمه " د. كاظم " في عدد من الدراسات، منها الدراسة الحضارية المقارنة عن قيم الطلبة في كل من مصر وأمريكا. وكذلك دراسته التتبيعة لقيم عينة من الطلاب المصريين في خمس سنوات في الفترة ما بين سنة ١٩٥٧، ١٩٦٢. والتي أجريت على عينات من طلبة الجامعة. حيث طلب منهم كتابة سير حياتهم دون التقيد بمكان أو مدة الكتابة، ولضمان حرية التعبير عن أنفسهم طلب منهم ألا يكتبوا أسماءهم وأن يسلموا ما يكتبون بصورة لا تسمح لأحد بمعرفة الكاتب. وكان متوسط مقدار المادة المكتوبة عشر صفحات ولم يقل عن ست صفحات.

وقد كشفت هذه الدراسة عن فكاءة أسلوب تحليل مضمون السير الذاتية في الكشف عن القيم وتحديدها بدقة. وكان من أهم نتائجها أن هناك اختلافاً بين عينة سنة ١٩٥٧ وعينة سنة ١٩٦٢. يرجع لعامل الزمن، أى أن قيم الجماعة قد تطورت واختلفت خلال خمس سنوات مع التطورات الاجتماعية وتطوير نظام التعليم والإعلام، فقد انخفضت أهمية بعض القيم في سنة ١٩٦٢ عن سنة ١٩٥٧ ومنها الطاعة والراحة، والتملك، والاندماج مع الجماعة، والنجاح، والنشاط، والعدالة، والعمل والتواضع. أما القيم التى تمثل أهمية في الفترتين فهي القوة، والمظهر، والاستقلال، واعتبار الذات، والتعبير عن النفس، والدين، والضحك، والإثارة، والمرح، والقيمة العملية، والتسلط، والتماثل، والتثقيف.

كما استخدم أسلوب تحليل المضمون في دراسة حضارية مقارنة لقيم الشباب في كل من الكويت ومصر.

كذلك استخدمه بعض الباحثين في دراسة عن دور مجلات الأطفال في تنمية القيم الاجتماعية لدى الأطفال المصريين، دراسة مقارنة وتطبيقية لمجلتي " سمير وميكي " في الفترة ما بين ١٩٧٤، ١٩٧٩.

وكان من أهم نتائج هذه الدراسة، أن مضمون هذه المجلة يعكس بعض القيم الإيجابية (مثل: احترام المرأة، والإندماج بالجماعة، وآداب السلوك، والصداقة،

والتسامح، واحترام العلاقات الأسرية، وحب الوطن، وطاعة الوالدين، والكرم، والعرفان بالجميل، والتواضع، والتدين، والعدالة، والصدق، والأمانة).

كما يعكس مضمونها بعض القيم السلبية(مثل: الإهمال، والخمول أو الكسل، والجبن وعدم الثقة، وعدم اتباع آداب السلوك، وعدم الولاء للوطن، والبخل، والظلم، والكذب)[1].

(ج) استقصاءات أو استخبارات القيم Questionnaires :

تعد الاستقصاءات أو الاستخبارات من أكثر الطرق المستخدمة في مجال قياس القيم. فهناك العديد من الاستخبارات. ولا يتسع المجال لأن نعرض لها جميعاً، ولكن سنكتفي بتناول أهمها:

لقد كان لعلم النفس دور كبير في تطوير بعض الأدوات لقياس ووصف قيم الأفراد والجماعات. ومن بين الإسهامات الهامة في ذلك دراسة البرت فرنون (Allport Vernon G. W., P. 4) عن القيم وقياسها عن طريق الاختبار Test، وهذا الاختبار قد بنيت فكرته على أساس المسلمة التي تقضي بأن بعض المهارات تعكس أفكار الناس وأفعالهم ومن ثم قيمهم[2]. ولقد تم تعديله بعد ذلك بالاشتراك مع جاردنر لندزي ويهدف إلى قياس القيم التالية:

القيمة الاجتماعية، والتي تهتم بالنواحي الاجتماعية والعلاقات بين الأشخاص. والقيمة النظرية، والتي ترتبط بالحقيقة والمعرفة. والقيمة الاقتصادية، وترتبط بالنواحي المادية والمالية. والقيمة الجمالية، وتختص بالشكل والتناسق. والقيمة الدينية، وترتبط بالمعتقدات والسلوك الديني. والقيمة السياسية، وترتبط بالمركز والسلطة[3].

وفي مجال قياس القيم أيضاً، قام موريس Morris بتصميم مقياس القيمة، ووفقاً لهذا المقياس فقد تم تقسيم القيم إلا ثلاثة عشرة فقرة، كل واحدة منها

---

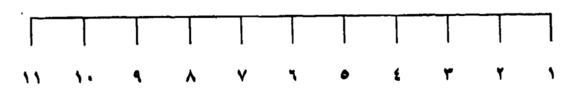
(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٧٣، ٧٤.
(٢) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ص ٧٩ ـ ٨١.
(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٧٥.

تصف طريقة للحياة أو قيمة من القيم ثم يطلب إلى الشخص أن يقوم بترتيب تلك الفقرات ترتيباً بحسب أهمية كل منها لديه ودرجة تفضيله لها[1].

وأعد " برنس " R. Prince مقياس القيم الفارقة The differential value inventory، ويقوم على أساس تصنيف القيم إلى نوعين: قيم تقليدية Traditional، وقيم عصرية Emergent. ويتكون من ٦٤ بنداً يشتمل كل منها على عبارتين، وعلى المجيب أن يختار واحدة منها. إحداهما تمثل قيمة تقليدية (كالقيمة الأخلاقية، والرغبة فى النجاح، والحصول على المركز، والتخطيط للمستقبل)، وتشير العبارة الثانية إلى قيمة عصرية (مثل المجاراة والاهتمام بالحاضر، والصداقة والسعادة)[2].

ولقد وضع " ثرستون وتشيف " Thurston & Chaveu عدداً من العبارات بينها فواصل أو مسافات متساوية عرضها على مجموعة من المحكمين ليسترشد برأيهم على أى العبارات تمثل أقصى دجات الإيجابية وأيها تمثل أقصى درجات السلبية[3].

ولقد كانت هذه الطريقة تسمى Method of equal - appearing intervals، فلقد كان الباحث يطلب من المحكمين أن يقسموا العبارات المعطاة لهم إلى ١١ قسماً أو فئة بحيث توضع الموافقة الشديدة أو التقبل الشديد فى الفئة الأخيرة أى الفئة ١١، والعبارة التى لا تدل على تقبل أو نفور توضع فى الفئة ٦ وهى العبارة المحايدة، والعبارات تأخذ درجة من ١ ـ ١١ تبعاً للفئة التى تقع فيها عند كل محكم.



(١) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ٨١.
(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٧٦.
(٣) عباس محمود عوض ورشا صالح الدمنهورى، علم النفس الاجتماعى " نظرياته وتطبيقاته "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ص ٤٢ ـ ٤٥

هذا وسوف يؤدى إلى أن يتضمن المقياس أقل تشتتاً، ذلك أن المحكمين سوف يتفقون بدرجة لا بأس بها على مجموعة من العبارات، كذلك سيختلفون. وهذه العبارات التى سيختلفون عليها ستكون كبيرة التشتت، وهذا سيؤدى إلى حذفها الأمر الذى يمكن أن يؤدى إلى اختيار ٢٢ عبارة المسافة بين كل واحدة منهم مساوية ١.

ولقد اقترح " ليكرت " Likert مقياس أبسط يقوم على اختيار عدد من العبارات تتناول الاتجاه الذى نريد قياسه، وأفراد عينة البحث يدلون بإجاباتهم، فيهم يوافقون بشدة على العبارة أو هم يوافقون فقط أو أنهم غير متأكدين، أو لأنهم لا يوافقون إطلاقاً عليها.

والمفحوص يحصل على درجات على النحو التالى:

موافق جداً	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق إطلاقاً
٥	٤	٣	٢	١

وكان ليكرت يقوم بجمع درجات المفحوص على العبارات فى ضوء التقسيم السابق ثم يحاول أن يعرف إلى أحد حد ترتبط درجة كل عبارة بالدرجة الكلية ثم يحذف العبارات التى لا تظهر قدراً كبيراً من الاتفاق أو الارتباط مع الدرجة الكلية للمقياس.

ومما تقدم يتضح ان طريقة ليكرت تميزت على طريقة ثرستون فى أن طريقة ليكرت تتيح لنا اختيار عدد أكبر من العبارات التى ترتبط إرتباطاً عالياً مع الاختبار ككل رغم اختلاف الحكام فى حكمهم على مدى قيمتها من ظاهر محتواها فى قياس الاتجاه موضع البحث، الأمر الذى يتيح لمتبع هذه الطريقة تناول جوانب عديدة للاتجاه لا يشملها مقياس ثرستون، كذلك فإن طريقة ليكرت تتيح للباحث أن يقيس درجات من الاتجاه بالنسبة لكل عبارة بينما فى طريقة ثرستون فإنه حر فى ترك العبارة أو الإجابة عليها[1].

---

(١) عباس محمود عوض، مرجع سابق، ص ص ٤٤ - ٤٦.

ولقد قام " سوبر " Super، لقياس ١٥ قيمة كالإبداع، والأمن، والمكانة الاجتماعية، والعلاقة مع الآخرين، والغيرية. ويتكون من ١٨ مجموعة يحتوى كل منها على أربعة بنود لقياس أربع قيم مختلفة. ويطلب من الفرد ترتيبها أيضاً حسب أهميتها بالنسبة له ٦٤. فالمجموعة[1] الأولى على سبيل المثال تختص بقياس (قيمة الإبداع، والعلاقة مع الزملاء، وقيمة التنوع فى عمل الأشياء، وبيئة العمل)ز وتتمثل بنودها فيما يلى:

يتضمن مسح القيم لروكيش Rokeach value survey جزئين: الأول: لقياس القيم الغائية Terminal values ويتكون من ١٨ قيمة. الثانى: لقياس القيم الوسيلية Instrumental values ويتكون من ١٨ قيمة أيضاً. ويطلب من الفرد ترتيب كل جزء منها بشكل مستقل عن الآخر، من رقم ١ وهى الأكثر أهمية إلى رقم ١٨ وهى الأقل أهمية ١٩٤. ويتكون مقياس القيمة الغائية من القيم الآتية: (الحياة المريحة، الحياة المثيرة، الإنجاز، السلام العالمى، جمال العالم، المساواة، الأمن العائلى، الحرية، السعادة، الانسجام أو التناغم الداخلى، الحب الناضج، الأمن القومى، المتعة، النجاة والخلود فى الحياة الآخرة، احترام الذات، التقديم أو الاعتراف الجماعى، الصداقة الحقيقة، الحكمة). ويشتمل مقياس الوسيلة على القيم الآتية: (طموح، واسع الأفق، قادر أو متمكن، مرح، نظيف، شجاع، متسامح، خدوم، أمين، واسع الخيال، مستقل، مثقف، عقلانى أو منطقى، محب، مطيع، مهذب، متحمل للمسئولية، منضبط " ضبط النفس ")[2].

ويلاحظ على هذه المقاييس بصفة عامة أنها تصلح لقياس الاتجاهات أو الاهتمامات المهنية، وهى مفاهيم تختلف عن مفهوم القيمة الذى يتسم بخاصية الوجوب والإلزام. وتحمل القيم فى طبيعتها صفة الاختيار بين البدائل، ومن ثم فهى توجه أنماط السلوك وجهة دون أخرى. وهذا الذى لم تستطع هذه المقاييس التوصل إليه. فمجرد الكشف عن ترتيب القيم لدى المبحوث يعد شئ على درجة عالية من الأهمية، ولكن الأهم هو الكشف عن دور القيم فى توجيه سلوك

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٧٩ - ٨١.

المبحوثين، بالإضافة إلى الكشف عن صراع القيم لدى المبحوثين. وتتفق الباحثة فى ذلك مع د. عبد اللطيف محمد خليفة حينما ذهب إلى أن إجراء الترتيب المتبع فى المقياس لا يسمح بإبراز الصراعات التى قد توجد بين قيم الأفراد.

ومع ذلك فنحن لا ننكر جدوى بل وأهمية أسلوب الاختيار من بين عدد من البدائل المقدمة بإبراز ما يفضله الشخص كقيم يحتكم إليها، كما يمكننا من الوقوف على المظاهر النوعية للقيم وتغيرها عبر مراحل العمر المختلفة، ومن ثم للأجيال المختلفة، وهو جانب لم تهتم به معظم الدراسات السابقة فى هذا المجال.

أنا أرى أنه يمكن بناء استقصاء قيم يحاول الجمع بين عدة مقاييس مختلفة:

أولاً: مقياس ترتيب القيم: حيث يطلب من المبحوث ترتيب مجموعة من القيم - فى صورة عدد من العبارات - وفقاً لأهميتها بالنسبة له.

ثانياً: استخدام مقايس ليكرت الذى يوضح درجة قبوله أو رفضه لعدد من العبارات أو عدد من القضايا التى تمثل عدد من القيم.

ثالثاً: استخدام أسئلة موقفية تعادل وجود المبحوث فى موقف تفاعل حقيقى يكشف عن قيمه وسلوكه وأهدافه واختياراته وتوجهاته.

وتهدف تلك الأسئلة الموقفية إلى الكشف عن موقف المبحوث، وكيفية تصرفه تجاه قضية ما، أو فى موقف ما، يكشف هذا الموقف عن القيم الموجهة لسلوكه. أو يطرح السؤال عن رأيه فيما قد يفعله الآخرون لو وضعوا فى نفس الموقف ؟ ثم يسأل بعده لما إختار هذا التصرف أو هذا السلوك بالذات ؟ وذلك للكشف عن القيم الكامنة وراء تصرفه. وبمضاهاة موقفه وموقف الآخرين تجاه نفس الموقف، إما يتضح تناقض موقف المبحوث تجاه نفس القضية، وذلك من خلال إختلاف موقفه عن موقف الآخرين، أو عزوف المبحوث عن قول الحقيقة، أو ربما خجله من قولها، أو قد تكشف فى بعض الحالات عن تمسك المبحوث بقيم أصيلة قد ينكرها البعض الآخر، أو التناقض وربما الصراع القيمى لديه من خلال قوله بأهمية قيمة معينة، وسلوكه وتصرفه الذى ينبئ بإهدار تلك القيمة.

الفصل الخامس

دراسات تطبيقية
للشخصية القومية والقيم الثقافية

تمهيـــد.

أولاً - دراسات تطبيقية للشخصية القومية.

(أ) نماذج من الدراسات العربية للشخصية القومية.

(ب) نماذج من دراسات الشخصية المصرية.

ثانياً - دراسات عالمية وعربية للقيم الثقافية.

(أ) الدراسات العالمية للقيم الثقافية.

(ب) الدراسات العربية للقيم الثقافية.

(ج) الدراسات المصرية للقيم الثقافية.

تمهيـــد :

لقـد اختلفـت دراسـات الشخصـية القوميـة بـاختلاف مداخلـها النظريـة ومنظوراتها الفكرية، فكان هنـاك دراسـات أدبيـة، وأخـرى سيكولوجية، وثالثـة انثروبولوجية، ورابعة جغرافية، وخامسة سوسيولوجية ... الخ.

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لدراسات الشخصية القومية ككـل، فـإن الأمـر لا يختلـف كـثيراً بالنسـبة للدراسـات العربيـة والمصـرية للشخصـية القوميـة العربية والمصرية. فلكل منظور مدخلـه الفكـرى وأسـاليبه المنهجيـة التـى تلائمـه، فالدراسات الأدبية تختلف عن الدراسات الجغرافية والسوسيولوجية فـى مفرداتهـا ومصطلحاتها وأساليبها التحليلية وإجراءاتها المنهجية، ومن ثم يركز كل منها على جانب من جوانب الظاهرة محل الدراسة. ويسعى كل منها نحو اكتشاف جانب من جوانب الحقيقة، ومن هنا تأتى الثغرات فى كل منها، وتصبح كل دراسة مـن تلـك الدراسات نقطة إنطلاق لغيرها من الدراسات؛ ومن ثم يصبح المنهج التكاملى فـى دراسة الشخصية القومية ـ بصفة خاصة ـ مطلباً ضرورياً ملحاً للتوصـل إلى رصـد وتحليل كل أبعاد الشخصية القومية لمجتمع ما.

ومـن هنـا كانـت أهميـة الفصـل الـراهن الـذى سـيحاول تنـاول عـدد مـن الدراسات العربية ـ الخليجية والمصرية ـ التى تمثل مداخل ومنظورات فكرية مختلفة للتعرف على مدى الاختلاف ومدى التكامل فى تناول الشخصية القوميـة والقـيم الثقافية عالمياً وعربياً ومحلياً.

ومن ثم سيهتم الفصل الراهن بتناول نموذج الشخصية القطريـة الـذى يمثـل الشخصية الخليجية بصورة أو بأخرى. ثم سنركز فـى تحليلنـا علـى دراسـة خمسـة نماذج مختلفة لدراسة الشخصية المصرية، وسنحاول أن نجمع بين النمـوذج الأدبـى والجغرافى والسوسيولوجى، وذلك لنوضـح مـن خـلال دراسـات تطبيقيـة كيفيـة تناول وتحليل الشخصية القومية من منظورات فكرية متباينة.

كما سنهتم بتناول عـدد مـن الدراسـات العالميـة والعربيـة والمصـرية للقـيم الثقافية، وذلك لرصد محـاور الالتقـاء، ونقـاط الخـلاف، ومـا توصـلت إليـه تلـك

الدراسات، وما يمكن الاستفادة به من نتائج لتطوير البحث فى مجالى الشخصية القومية والقيم الثقافية.

أولاً ـ دراسات تطبيقية للشخصية القومية :

(أ) الشخصية العربية : " نموذج الشخصية الخليجية "

وهى تمثل نموذج من دراسات الشخصية الخليجية عامة والقطرية خاصة فى العصر الحديث. وجاءت تلك الدراسة تحت عنوان " مؤثرات فى الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين "، وأعدت هذه الدراسة سنة ١٩٨٧ ، وقام بهذه الدراسة المؤلفان الأستاذ الدكتور ليفون مليكيان والأستاذ المساعد الدكتورة جهينة سلطان عيسى.

وتشتمل الدراسة على فصل تمهيدى يشمل منهجية الدراسة وأقسامها الرئيسية، كما تشتمل على ثمان فصول بالإضافة إلى خاتمة الدراسة، وتناول فى الفصل الأول: اتجاهات دراسة الشخصية، وفى الفصل الثانى: الخلفية العامة لمجتمع الدراسة، وفى الفصل الثالث: العلاقة مع السلطة، وفى الفصل الرابع: العدوان أسبابه وردود فعله، وفى الفصل الخامس: القلق والإستجابة للأزمات، وفى الفصل السادس: الحاجات والدوافع الأساسية، وفى الفصل الختامى: الشخصية القطرية.

وسوف نعرض لبعض الأجزاء التى وردت فى هذه الدراسة، وخاصة الأجزاء الخاصة بمنهجية الدراسة وأقسامها الرئيسية، والشخصية القطرية بإيجاز كلى*.

■ منهجية الدراسة وأقسامها الرئيسية:

تحاول هذه الدراسة أن تمزج بين الجوانب الاجتماعية من ناحية والجوانب النفسية من ناحية أخرى، فاتخذت من تحليل البناء الاجتماعى وثقافته وأنساقه

---

* أنظر: ليفون مليكيان، جهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المنوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين، منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

المختلفة وبخاصة الأسرية منطلقاً لتحليل بعض الأبعاد النفسية والاجتماعية للشخصية القطرية الشابة. كما قامت بتحليل وتفسير بعض الخصائص النفسية فى ضوء حقائق اجتماعية. كما أن دراسة بعض الصفات للشخصية القطرية الشابة يمكن إدراجها تحت إطار ما يطلق عليه بحوث ودراسات الثقافة والشخصية. ومن ثم فقد سعت الدراسة إلى الكشف والتعرف على الجوانب الآتية فى الشخصية القطرية:

١ - الاتجاه نحو السلطة.
٢ - التحكم فى السلوك العدوانى.
٣ - القلق والاستجابة للأزمات.
٤ - الحاجات والدوافع.
٥ - الجوانب الإتكالية فى بناء الشخصية.
٦ - التوجه نحو الآخرين.

■ الشخصية القطرية بإيجاز كلى :

ترى الأكثرية من الشباب القطرى الجامعى أن هناك ثلاثة أشياء مهمة فى الحياة يرتبون أهميتها كالآتى: أولاً: كسب رضا الله وطاعته، ثانياً: العلاقة مع الآخرين، ثالثاً: الحصول على السعادة النفسية. يسعى الشباب القطرى لتقوية إيمانه بالله كما أن علاقته مع الآخرين تتميز بالإتكالية المتبادلة فى أكثر الأحيان. يرى الأخرى عادة كمصدر للمساعدة والمعاضدة ولا يراهم كأشخاص لهم كيانات خاصة، كما أنه يسعى فى كثير من الأحيان أن يظهر أمام الآخرين بمظهر القوة، وحفاظاً على كرامتهم وكرامته، فهو لا يريد أن يمس شعور أحد ولا يتقبل أن يمس شعوره أحد ما، يظهر الشاب القطرى كثيراً، وكأنه يراقب سلوك الآخرين نحو بعضهم البعض كما وكأنه يراقب سلوكه هو خوفاً من أن يظهر شعوره الحقيقى وخوفاً من الإنحراف عن المعايير السلوكية المتبعة. وعندما يشعر الشاب القطرى أنه بحاجة إلى المساعدة فإنه يتوجه إلى الله ويطلب المساعدة بدلاً من التوجه نحو الآخرين حفاظاً على كرامته وتجنباً لإمكانية رفضهم مساعدته، ولأن هذا التوجه يتفق والمعايير الدينية السائدة، والتى تأصلت فى نفوس الشباب من الصغر.

يميل الشباب القطرى نحو ممارسة السلطة على الآخرين، غير أنها سلطة تتحلى باحترام الآخرين وعدم التعالى عليهم. وتنعكس محبته للرئاسة فى تمنياته الحصول على مركز رئاسى مرموق اجتماعياً يشعره بالقوة على الآخرين، فقد يسبب هذا توتراً فى علاقاته معهم، وربما الشعور بالعداوة نحوهم أيضاً، نظراً لإمكان فشله فى تحقيقه لهذا التمنى.

يظهر الشاب القطرى عادة وكانه غير راضى عن نفسه وعن طريقة حياته مما يجعله يجد فى السعى دائماً نحو الأفضل له ولمجتمعه. إن عدم رضاءه عن المجتمع أحياناً لا ينتج عن حقد وكراهية لكنه يعبر عن رغبة حقيقية صادقة فى التغيير وليس عن رغبة فى الهدم والثورة، فهو يعكس بهذا حالة الشباب وعدم رضائهم.

(ب) نماذج من دراسة الشخصية المصرية :

لقد شهدت الدراسات المصرية فى الشخصية وفرة واضحة فيما بعد عام ١٩٦٧، وذلك بهدف ضمنى يرتبط إما بالدفاع عن شخصية مصر وإمكانيات صمودها أو لتفسير أسباب للهزيمة ربما تكون مرتبطة بالطابع القومى للشخصية المصرية.

■ **النموذج الأول ـ النموذج الأدبى :**

من دراسة د. نعمات أحمد فؤاد " شخصية مصر ":

وشملت الدراسة ستة فصول ومقدمة، وتناولت فى الفصل الأول: تكوين مصر، وفى الفصل الثانى: مصر أسلوب حضارى، وفى الفصل الثالث: مصر والدين، وفى الفصل الرابع: فنون مصر وآدابها، وفى الفصل الخامس: حقائق نحرص عليها، وفى الفصل السادس والأخير: سلبيات الشخصية المصرية.

ولعل دراسة نعمات أحمد فؤاد الصادرة فى نفس عام الهزيمة تدخل فى نطاق الدراسات التى تدافع بجسارة عن الشخصية المصرية، والدراسة مفعمة بالشيفونية التى يغلب عليها حب الوطن على التحليل الموضوعى[1]. فهذه الدراسة تعد من الدراسات الأدبية، ومن ثم غلب عليها الأسلوب الأدبى على الأسلوب العلمى

---

(١) أحمد زايد، مرجع سابق، ص ص ١٧، ١٨.

الذى ظهر فى الدراسات السوسيولوجية أو السيكولوجية التى ظهرت فى الفترة التالية. ولقد تتبعت نعمات فؤاد فى هذه الدراسة شخصية مصر (وليس الشخصية القومية للمصريين) منذ عهد الفراعنة، وتحدثت عن شخصية مصر فى العهد المسيحى، والعهد الإسلامى العربى، وتحدثت عن مصر فى الأدب الشعبى، وشخصية مصر فى العصر الحديث، كما حرصت على تناول عدد من القضايا " كالأهرام والسخرة، ومصر والغزاة، وأصل الشعب المصرى، والأقباط والمسلمون " تحت عنوان " حقائق نحرص عليها "، وتناولت بعد ذلك نقطة هامة: وهى " سلبيات الشخصية المصرية "، ومن ثم فالحديث كما ألمحنا ليس حديثاً عن الإنسان المصرى، وإنما عن مصر التى تتحول فى الكتاب إلى كيان مجرد[1] له صفة التعالى والمفارقة، بل إلى معبود مقدس، يندمج فيه القديم بالجديد ويحقق لنفسه وحدة وإستمراراً عبر التاريخ. ولا يخلو الكتاب من أوصاف رومانسية. فالإنسان المصرى القديم كان دائم البحث عن الكمال وكان يتمتع بالطموح والترف حتى فى حالة بحثه عن ضرورات الحياة. وعلى هذا المنوال تضفى على المصرى كل صفة حسنة بالرغم من أن الكتاب ليس كتاباً عن شخصية المصرى، وإنما هو كتاب عن مصر: حضارتها وتاريخها ودورها الحضارى والثقافى.

فمثلاً كتبت نعمات أحمد فؤاد تقول:

" مصر هبة النيل ".

ثلاث كلمات تتردد كثيراً على الألسنة، وعلى صفحات الكتب منذ قالها " هيرودوت ".

لقد أعطى النيل لمصر الكثير ... وعلمها الكثير ولكن مصر هبة النيل وهبة الإنسان المصرى وثمرة جهوده الموصلة الطموح. فهناك أنهار أخرى لم تقل فى وديانها ما قام فى مصر من حضارة متفوقة متألقة باقية على الأيام. أقولها وأكررها.

لقد إستجاب الإنسان المصرى لصرامة التحدى ... تلك الإستجابة التى أضفت على تاريخ مصر وشخصيتها دلالتها الحقيقية حتى قال الدارسون فى

---

(١) نعمات أحمد فؤاد، شخصية مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الخامسة، ١٩٨٩، ص ١٩.

إكبار: (إذن البيئة ليست السبب الوحيد الذى تتولد عنه الحضارة، إنها همة الإنسان المصرى).

وكتبت تقول عن شخصية مصر فى العصر الحديث:

أزاحت مصر الحملة الفرنسية، وأزاحت الحملة الفرنسية الرماد عن الجذوة المصرية التى لا تنطفئ أبداً، فقامت فى مصر حركة علمية من أوائل القرن التاسع عشر إزدهرت فى عهد إسماعيل فقامت المدارس وانتشرت الصحافة وقام التمثيل وترجمت العلوم إذ قام بمصر قلم للترجمة سنة ١٨٤٣ على رأسه رفاعه الطهطاوى ترجم الكثير من الكتب العلمية الأجنبية فى مختلف[1] العلوم الحديثة.

وأخمد الاحتلال الإنجليزى هذه النهضة ولكن مصر ما لبثت أن هبت من جديد توفد البحوث إلى الخارج وتنشئ المدارس فى الداخل وتعمل لحريتها وعقلها معاً حتى بلغت من الاثنين غاية تعدها نقطة إنطلاق إلى ما هو أكمل[2].

ومن ثم تعد دراسة نعمات أحمد فؤاد عن شخصية مصر من الدراسات غير السوسيولوجية، فهى دراسة ذات منظور أدبى يتضح بجلاء فى كل جملة، كتبت فى تلك الدراسة، ولكن هذا لا يقلل أبداً من أهمية هذه الدراسة التى تعد من الدراسات الرائدة فى مصر.

■ **النموذج الثانى - المنظور الجغرافى :**

من دراسة " د. جمال حمدان " فى كتاب " شخصية مصر دراسة فى عبقرية المكان " وصدرت هذه الدراسة عام ١٩٧٠.

وقسم المؤلف كتابه إلى أربعة عشر فصلاً بالإضافة إلى المقدمة التى تناول فيها معنى الشخصية الإقليمية. وخصص الفصل الأول: موضوع التجانس الطبيعى والمادى. أما الفصل الثانى: فيعالج التجانس البشرى والوحدة السياسية. ويناقش فى الفصل الثالث: من النسق الحضارى إلى التخلف. والفصل الرابع: من الطغيان الإقطاعى إلى الثورة الإشتراكية. والفصل الخامس: من الإمبراطورية إلى مستعمرة. والفصل السادس: شخصية مصر الإستراتيجية. والسابع: البناء

(١) نعمات أحمد فؤاد، مرجع سابق، ص ص ١٩، ٢٠٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

الحضارى والأساس الطبيعى. والثامن: شخصية مصر الاقتصادية. والتاسع: سكان مصر. والعاشر: مركزية رغم الامتداد. والحادى عشر: تعدد الأبعاد. والثانى عشر: التوسط والتوازن. والثالث عشر: الاستمرار والانقطاع. والفصل الرابع عشر والأخير: بين الوطنية المصرية والقومية العربية.

ومن ثم يتضح أن المعالجة الجغرافية أو المنظور الجغرافى، هو السمة السائدة فى معالجة موضوع شخصية مصر.

وسوف أنقل عن المؤلف ملامح شخصية مصر.

ليس سهلاً أن نركز الشخصية الإقليمية فى معادلة موجزة، لاسيما إذا كانت غنية خصبة كشخصية مصر، ولكن البعض كثيراً ما ردد أن مصر " أرض المتناقضات Land of paradox "، ربما تحت تأثير التباين الشديد بين الفروق الاجتماعية الصارخة من ناحية، أو من ناحية أخرى بين خلود الآثار القديمة وتفاهة المسكن القروى، أو بين الوادى والصحراء حيث يتجاوران جنباً إلى جنب، ولكن كما تتجاوز الحياة والموت. ولكن إذا لم تكن هذه كلها نظرة سطحية، فهى على الأقل ضيقة، لا تعرض إلا الجانب واحد من مركب عريض، ولا تختلف محاولة التشخيص " بأرض الطغيان Land of tyranny " عن ذلك كثيراً[1].

والنظرية العامة التى تقدم فى تفسير هذه الشخصية الفلتة هى التفاعل. إئتلافاً أو إختلافاً - بين بعدين أساسيين فى كيانها وهما الموضع Site والموقع Situation. فالموضع نقصد به البيئة الطبيعية بخصائصها وحجمها ومواردها فى ذاتها، أى البيئة النهرية الفيضية بطبيعتها الخاصة وجسم الوادى بشكله وتركيبه ... الخ. أو كما يقول أحمد فخرى بحق فى مصر الفرعونية " لقد استمدت مصر شخصيتها الحقة من شخصية أرضها ونيلها ". أما الموقع فهو صفة نسبية تتحدد بالنسبة إلى توزيعات الأرض والناس والإنتاج حول إقليمنا، وتضبطه العلائق المكانية التى تربطه بها. الموضع خاصية محلية ملموسة، ولكن الموقع فكرة هندسية غير منظورة.

بهذين العنصرين الجوهريين والعلاقة المتغيرة بينهما نفسر شخصية مصرنا.

---

(١) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٥ - ٩.

ولكي نحدد ملامح هذه الشخصية لا يمكن أن نعرض عرضاً تقليدياً رتيباً لفصول جغرافية مصر الطبيعية أو البشرية، فليس هذا هدفنا على الإطلاق وإنما علينا أن نتحسس هذه الملامح ونتقصاها أنى كانت: في الماضي أو الحاضر، في الطبيعة أو العمران، في السياسة أو الاقتصاد ... الخ. وقد تقطع دراسة الملمح الواحد عبر عدد من هذه العناصر أو قد تتعامل عليها جميعاً بلا حرج. فدراسة الشخصية الإقليمية لا يمكن أن تكون دراسة في الجغرافيا التكاملية، عضوية هادفة لا آلية واصفة. وعلى هذا الأساس يمكن أن نتعرف في ملامح هذه الشخصية وأبعادها على مجموعة سنحللها تباعاً وهي: التجانس والوحدة، الطغيان الاقتصادي، المركزية، التبعية السياسية بعد السيطرة، الأساس الخارجي للبناء الحضاري، العلاقة بين الموارد والسكان، التفاعل بين العزلة والاحتكاك، تعدد الجوانب والأبعاد، التوسط والتوازن، الاستمرارية والتقطع، ثم أخيراً الوطنية والقومية[1].

وسننقل عن الكاتب بعد ذلك نقطة أخرى في غاية الأهمية وهي: " الاستمرارية والانقطاع "[2].

حيث يقول الكاتب عن الاستمرارية " لعل أنسب مكان لهذه الخاصية المتأصلة في الشخصية المصرية ـ الاستمرارية ـ هو نهاية المطاف أو قريباً منها، لأنها صفة مشتركة بين كل جوانب الشخصية الأخرى. فما من كاتب تعرض لتاريخ مصر أو حضارتها دون أن يصر في إلحاح على عنصر الاستمرارية في كل مقوماتها ومقدراتها. وقد ضربت " مس بلاكمان " مثلاً معروفاً حيث تتبعت خلال التاريخ منذ الفراعنة حتى الوقت الحالي عشرات من الملامح الاجتماعية والثقافية، والتقاليد والعادات، والألفاظ والأفكار، إبتداء من المحراث حتى شم النسيم، ومن وفاء النيل حتى الختان. فالمؤرخون يحصرون لنا قائمة ليست باليسيرة من الكلمات المصرية القديمة التي مازالت تعيش في حديثنا اليومي الآن. ومثلها مجموعة من الأمثال والمأثورات الشعبية، بالإضافة إلى بعض العادات والتقاليد الشعبية في الزراعة والزواج والدفن ... الخ. ولن نضيف هنا الاستمرارية

---

(١) جمال حمدان، مرجع سابق، ص ٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٧١.

الأساسية فى التكوين الجنسى للشعب المصرى نفسه، رغم ما تسرب إليه أو تدفق عليه من عناصر دخيلة، فهى أول ما يذكر وأبرز من أن تنسى.

أما عن نوعية الاستمرارية، فهى لم تكن فى مصر مطلقة ولا كفت عن التطور والنمو، فحتى الأساس الأرضى نفسه عرف التغير وإن كان محدوداً: إختزال فروع الدلتا نفسه وتغيرها المستمر، تقلص مستنقعات الشمال وإنحسارها ثم نشأة البرارى، التغيرات الصغيرة الدائمة فى إنحناءات النهر وإختفاء الجزر وظهورها ... الخ. والتكوين الجنسى وإن لم يعرف قط ما عرفته بعض بلاد أوربا أو آسيا من تغيير جذرى، فقد تلقى كثيراً من المؤثرات الخارجية الثانوية التى لا يمكن إلا أن تكون قد عدلته فى كثير من التدرج وإن يكن فى قليل من التغيير. وأكثر من الاثنين الجانب الحضارى، فإن إنصباب المؤثرات الخارجية أدخل دائماً الكثير من الأفكار والخبرات والإضافات الجديدة، جددت شباب مصر أكثر مما جددت دماءها.

وعلى هذا فالحقيقة أن الاستمرارية المصرية لا تعنى التكرار Repetitive، بقدر ما تعنى التراكمية Cumulative. ولعل قولة " نيوبرى " أدنى إلى أن تعبر عن هذه الحقيقة: " مصر وثيقة من جلد الرق، الإنجيل[1] فيها مكتوب فوقه هيرودوت وفوق ذلك القرآن، وخلف الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروءة جلية ". إننا يمكن أن نضعها قاعدة عامة إنه إذا كانت جغرافية مصر تراكبية أساساً، فإن تاريخها تراكمى فى الدرجة الأولى. وإذا كان ثمة إستمرارية - وإستمرارية لا شك هى - فإنها معتدلة ونسبية.

وبهذا المعنى فإن الاستمرارية فى مصر، كما أنها ليست ظاهرة تنفرد بها وحدها، فإنها لا تختلف بها عن غيرها إلا فى الدرجة لا النوع. وهى فى النهاية مجرد سمة لا وصمة، ونقطة قوة أكثر منها نقطة ضعف، وسبب للأصالة مثلما هى نتيجة لها. وإذا كان منا من يخشى من مغزى الاستمرارية على تطورنا الحاضر والمستقبل، فلا محل للقلق لأن هذا إنما يصدق على الماضى حتى القرن الأخير فقط وينتهى عنده، ونحن الآن ومنذ الأخذ بالحضارة الحديثة نعيش فى مصر جديدة ومختلفة تماماً، ولا حد لآفاق تغيرها وإنطلاقها.

---

(١) جمال حمدان، مرجع سابق، ص ص ٤٧٥، ٤٧٦.

ونتناول بعد ذلك ما كتبه الكاتب عن الإنقطاع فرعونية أم عربية ؟ حيث كتب يقول: " تلك الاستمرارية المادية التي تسود التاريخ المصرى لا ينبغى إذن أن تغفلنا عن لك الانقطاع الهام للغاية فى الناحية اللامادية: فى الحياة الثقافية والروحية: التعريب والإسلام. صحيح أن التعريب - وأكثر منه التبشير بالإسلام - مضى أبطأ وأقل مدى فى مصر منه فى بلد كالعراق الذى هو أقرب موقعاً إلى البلد الأم وأدخل موضعاً للبدو والرعاة. ولكن هذا الإنقطاع يظل أعظم حقيقة فى تاريخ مصر الثقافى والروحى، ويمثل نقطة تحول حاسمة وخط تقسيم فى وجودنا اللامادى. ولاشئ يرمز إلى الجمع بين تلك الإستمرارية وهذا الإنقطاع كالقاهرة بجناحيها الفرعونى الحفرى المحنط فى الغرب والإسلامى الحى المضطرم فى الشرق الأول وإن كان ميتاً إلا أنه يشير إلى الاستمرارية المادية، والثانى وإن كان قائماً يدل على الإنقطاع اللامادى "[1].

ولابد أن ندرك أن إهمال هذه الحقيقة أو الاهتمام بها له مغزاه السياسى الخطير، فهناك من يحاول أن يبالغ فى جانب الاستمرارية فى كياننا لا ليبرز أصالة ما ولكن ليقلل من جانب الإنقطاع، وبالتالى ليضخم فى البعد الفرعونى فى تاريخها فيبعدنا بذلك عن عروبتنا ويطمس معالمها هم يفعلون لك حين يتساءلون فى كلام له خبئ " فرعونية أم عربية ؟ " ونود أن نضيف بين قوسين، أنهم قد يخفون نفس السؤال وراء قضية أخرى جديدة هى المقابلة بين الوحدة العربية والوحدة الإفريقية. فهم يرتبون على المقدمات السابقة أن مصر " ليست عربية ولكنها مستعربة "، " ليست عربية ولكنها متكلمة بالعربية "، " ليست عرباً ولكن أشباه عرب ". لقد اندثرت كلمة " المستعرب Mozarabe " فى المغرب الأوربى ومعه، ولكن هناك الآن من يبدو أنه يعمل لبعثها فى المشرق العربى. والهدف من كل هذه الدعاوى هو دائماً تخريجات سياسية واضحة ترمى إلى التشكيك فى عروبة مصر وبالتالى إلى عزلها عن العالم العربى[2].

وهكذا يتضح أن هذه الدراسة ذات منظور جغرافى، واضح فى كل فصول هذه الدراسة، وفى كل جملة من جمل هذه الدراسة.

---

(١) جمال حمدان، مرجع سابق، ص ص ٤٧٤، ٤٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٥.

■ **النموذج الثالث - " المنظور السوسيولوجي " :**

دراسة " د. محمد سعيد فرح " عن الشخصية القومية، وقد أعد هذه الدراسة في السبعينيات.

وقسم المؤلف كتابه إلى ستة فصول ومقدمة، وتناول في الفصل الأول: القضية والمفهومات، وتناول في الفصل الثاني: مدى مساهمة العلوم الاجتماعية في دراسة الشخصية القومية، وفي الفصل الثالث: تناول طرق البحث الملائمة لدراسة الشخصية القومية، وفي الفصل الرابع: الصفوة المصرية والشخصية. وناقش في الفصل الخامس: تكوين الشخصية القومية. وفي الفصل السادس والأخير: تناول موضوع الشخصية المتغيرة من الاستقرار إلى البلبلة الاجتماعية.

وسوف ننقل عن المؤلف جزء من معالجته للشخصية المتغيرة من الاستقرار إلى البلبلة الاجتماعية، حيث كتب يقول: [(١)]

" إذا ما سلمنا بأن تغير الشخصية القومية محصلة للتغيرات البنائية الشاملة، فليس معنى هذا أن كل الأحداث التاريخية الهامة قد تغير وتحور من نسق الشخصية. فمثلاً لم تتغير الشخصية المصرية نتيجة للحروب الإسرائيلية الأربعة. كما لا تتغير الشخصية القومية بتغير الحكومات أو بتغير العلاقات الدبلوماسية بين الدول. إن ما يصدق على الشخصية القومية يصدق بالتالي على الشخصية الاجتماعية المميزة لكل شريحة اجتماعية في المجتمع. ويرى " فروم " أن أفراد كل طبقة في المجتمعات المتقدمة لهم شخصيتهم الاجتماعية البارزة، وتعكس شخصية كل طبقة مكانتها في البناء الاجتماعي وعن دورها في طريقة الإنتاج، ويرجع ذلك إلى أن طبيعة نظام الإنتاج في القرية يختلف عن طبيعة نظام الإنتاج في المدينة. كذلك فإذا كانت شخصية المتعلمين أكثر قدرة على التغير، فإن شخصيات الأميين أكثر جموداً، دائماً عاجزة عن تغيير سمات شخصياتهم ولا تتلاءم مع الظروف الجديدة. والسؤال هل تغير الشخصية الاجتماعية يعني إختفاء العناصر التقليدية كلها وظهور عناصر جديدة، الجواب بالنفي. فالماضي يضع بصماته على لاحاضر فلن تستطيع الظروف الجديدة أن تصهر بناء الشخصية القديم كله الذى تكون أثناء عملية تاريخية طويلة، ولكن كل ما يحدث هو أن الظروف الجديدة تقلل من ثقل البناء القديم وتأثيره على

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٢٥٨، ٢٥٩.

السلوك، وتقوض لتستطيع المؤثرات الجديدة أن تمارس كامل تأثيرها على الجيل الجديد وتساعد على خلق وتكوين بواكير نمط جديد للشخصية الاجتماعية عند جيل الأبناء. فالتغير الحادث فى الشخصية الاجتماعية ليس عشوائياً، بل يحدث استجابة للظروف الجديدة التى يعانى منها الوالدان وتوقعاتهما المستقبلية، مما يؤدى بهما إلى تغير أساليب التنشئة الاجتماعية لإعداد الآباء أفضل إعداد للحياة الجديدة التى يتوقعها الآباء فى ضوء التجارب التى يعايشونها، وتأثير هذا التغير يلاحظ فى أوضح صورة فى الجيل الثالث، جيل الأحفاد، إذ نلاحظ أن قيم ودوافع وسمات هذا الجيل تختلف فى المجتمع المتغير عن نظائرها عند جيل الأجداد، فالآباء ينقلون عادة تأثيرات التغير إلى شخصيات الأبناء، والتى تكون عادة خليطاً من العناصر البنائية الجديدة والقديمة المكونة للشخصية وبقدر ما يؤثر التغير على أساليب تربية الأبناء تظهر أنماطاً جديدة للشخصية عند الآباء تكون أكثر وضوحاً.

فعملية تغير الشخصية الاجتماعية عملية جديدة يتصارع فيها لاماضى مع الحاضر ويكونان مركباً جديداً توافقياً سرعان ما يتخذ هذا المركب صورة الماضى ويتصارع مع حاضر جديد ليؤلف مركباً جديداً يوفق بينهما عند جيل الأحفاد يختلف عن بناء شخصية جيل الأجداد، ويحدث ذلك بصورة واضحة فى المجتمعات التي تمر بتحولات اجتماعية واقتصادية سريعة.

وكما أن سرعة تغير الشخصية تختلف من شريحة اجتماعية لأخرى، ومن مجتمع لآخر فإن القابلية للتغير تختلف باختلاف النوع، ذكر كان أم أنثى، فالتغير عند الرجال أسرع ظهوراً منه عند النساء. وقد بين فروم أن الشخصية الاجتماعية عند المرأة المكسيكية أكثر جموداً وأقل تقبلاً للجديد، ولكن الرجال يقبول الجديد ورغم أن الرجال تقليديون عادة فهم يميلون إلى مسايرة الجديد وتقبله واحترامه، أما النساء فأكثر خضوعاً للتقاليد من الرجال، وإن كان لديهن فى الوقت نفسه ميول نحو التمرد ورغبة فى تعويض ما يشعرن به من حرمان فى المزايا الاجتماعية. ولقد بين " عماد سلطان " أن الإناث فى مجتمعنا أكثر[1] تحرراً من الذكور فى المرحلة الجامعية وأن طلاب الجامعة أكثر تحرراً من الآباء والأمهات.

---

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ص ٢٥٩، ٢٦٠.

ونخلص من ذلك أن الشخصية الاجتماعية متغيرة بتغير البناء الاجتماعى أو تغير مكانة الطبقة فى المجتمع، ورغم ذلك فإننا نؤكد أن هناك سمات مشتركة تجمع بين كل الجماعات وكل الطبقات. تلك السمات والقيم المشتركة هىَ التى تكون الشخصية القومية. ولذا تتطلب دراسة الشخصية القومية منا البدء بدراسة أصغر الجماعات فى الدولة، وتحليل آراء وإتجاهات وقيم الجماعات المهنية ثم نرتقى منها إلى دراسة المجتمع كله، أما البدء بدراسة الشخصية القومية على مستوى الدولة، فهذا هو الأمر الصعب[1].

■ النموذج الرابع - " المنظور السوسيولوجى " :

من دراسة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية تحت عنوان: المصرى المعاصر " مقاربة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية "[2].

وتضم هذه الدراسة ثمانى فصول وخاتمة، الفصل الأول تحت عنوان الإطار النظرى والفروض، ويضم تراث الشخصية القومية، وتناولت فيه الدراسة تطور دراسة الشخصية القومية، وأهم المفاهيم التى استخدمت فى دراسات الطابع القومى للشخصية، وتناولت الدراسة فى الفصل الأول أيضاً دراسات الشخصية القومية المصرية. وانتقلت الدراسة من خلال العرض النقدى لتراث دراسات الشخصية القومية المصرية، إلى نقطة أخرى وهى نحو مدخل نظرى لدراسة الشخصية المصرية. وحاولت الدراسة فيه أن تجمع بين مفهوم الطابع الاجتماعى " لإيريك فروم " ومفهوم الشخصية المنوالية " لرالف لينتون " مع عدم التقيد المطلق بالإطار النظرى الذى اشتق منه كل مفهوم، ومن خلال هذه النقطة أكدت الدراسة أنها سوف تقوم بدراسة الشخصية القومية المصرية من خلال منظور بنائى.

وجاء الفصل الثانى تحت عنوان فى " منهجية الدراسة "، حيث تضمن هذا الفصل عرضاً سريعاً لأهم الإجراءات المنهجية التى اتبعت فى هذه الدراسة فى ضوء الإطار المنهجى العام. ولقد تناولت الدراسة فى الفصل الثالث " الفاعل والآخر صورة الذات فى مقابل الآخرين "، وتناول الفصل

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ٢٦٠.
(٢) أحمد زايد، مرجع سابق، ص ص ١٥٧ - ١٧٦.

الرابع " المصرى والسياسة المعرفة والاتجاهات والمشاركة "، وتناول الفصل الخامس " التدين فى حياة المصرى بين السلوك الدينى والتنشئة الدينية "، وتناول الفصل السادس " الفكاهة والمرح بين الأزمة العامة والحل الفردى "، وتناولت فى الفصل السابع " الصبر بين الثبات والتغير "، وتناول الفصل الثامن " التواكل فى حياة المصريين ". وتناولت الخاتمة " سمات الشخصية المصرية من منظور بنائى "، حيث إحتوت ملخص لكل النتائج التى وصلت إليها الدراسة، وسوف أعرض لنماذج منها:

(١) التناقض والإزدواجية :

كشفت المادة الإمبيريقية السابقة عن أن سمة التناقض والإزدواجية من أبرز السمات التي تسم سلوك المصرى المعاصر، ونقصد بالتناقض والإزدواجية وجود أشكال متعارضة من السلوك أو الإتجاهات أو القيم يحسن أن تفهم فهماً ثنائياً ومن هنا كان مفهوم الإزدواجية، كما يحسن أن تفهم فى ضوء تعارضها أو تعاندها، ومن هنا كان مفهوم التناقض. ونشير فيما يلى إلى بعض أشكال التناقض والإزدواجية التى عثرنا عليها فى بناء شخصية المصرى المعاصر:

• التناقض بين الأحكام المثالية والسلوك العلمى الذى يرتبط بتحقيق أهداف معينة، ويتصل هذا المستوى من التناقض بمعايير التقييم الموجهة نحو الآخر ونحو الآنا. فالمصرى عندما يصدر أحكاماً بشأن الآخرين نجده يصدر هذه الأحكام فى ضوء معايير أخلاقية بحتة، ولكنه لا يميل إلى تطبيق نفس المعايير فى تقييم سلوكه، حيث نجد أن هذا السلوك يخضع لمعايير وقيم عملية أكثر من خضوعه لمعايير أخلاقية عامة. ولقد اتضح ذلك التناقض من خلال الأحكام التى يطلقها المصرى على الأشخاص الذين يفضل أن يتعامل معهم دون تحديد موقف معين لهذا التعامل. إنه يميل هنا إلى إصدار أحكام أخلاقية حيث يؤكد أنه يفضل أن يتعامل مع الأفراد الأحسن أخلاقاً والأميل إلى التدين. ولكنه عندما يوضع هو نفسه فى موقف تفاعل حقيقى، فإنه لا يركن كثيراً إلى هذه الأحكام، وإنما يتصرف فى ضوء مفاهيم وقيم عملية، حيث يؤكد مثلاً على مدى ما يتحقق من أهداف عملية دون الإلحاح على مسائل الأخلاق.

• إزدواجية القول والفعل حيث كشفت البيانات المتصلة بالإتجاهات السياسية خاصة. فقد اتضح أن المصرى يكون أنماطاً جامدة من الاتجاهات كالقول مثلاً بأن الشخص لا يجب أن يطيع السلطة طاعة عمياء، ولكن سلوكه الفعلى يكشف عن مخالفة لهذه الأنماط الجامدة من الاتجاهات.

يمكن تفسير أشكال التناقض والإزدواجية هذه فى ضوء السياق البنائى الذى يحيط بعالم الحياة عند الإنسان المصرى. ويبدو أن هذه سمات عامة يمكن أن توجد فى أى بنية اجتماعية لها نفس ظروف البنية الاجتماعية فى مصر. ولعل السمة البارزة لهذه البنية أنها مليئة هى نفسها بأشكال من التناقضات الاقتصادية والطبقية والثقافية. ومن المتوقع فى هذه الحالة أن تفرز أشكالاً متناقضة من السلوك وأنماط من الشخصية تعانى من الإزدواجية. على أن هذا التحليل لا يجب أن يترك عند هذا المستوى لكى لا يبدو ميكانيكياً. فلاشك أن أشكال الإزدواجية هذه تبدو أكثر وضوحاً لدى فئات اجتماعية دون فئات أخرى، وتسجل أعلى معدل لها فى ظروف تاريخية خاصة. فمن ناحية نجد أن مظاهر التناقض والإزدواجية أبرز عند الشرائح الطبقية الوسطى. هذه الشرائح هى أكثر فئات المجتمع تعرضاً لتناقضاته الداخلية، ومن ثم فهى أكثر من غيرها تعبيراً عن الإزدواجية والتناقض (ولعل ذلك يفسر لنا المواقف السياسية المتناقضة للشرائح الوسطى والميل إلى تغيير هذه المواقف السياسية وفقاً لتغير الظروف). كما أن مظاهر التناقض والإزدواجية تبدو أظهر عند الشرائح المتعلمة منها عند الأميين، وخاصة أصحاب التعليم الأولى أو المتوسط، فالتعليم غير المتكامل وغير المتعمق ينزع الفرد من جذوره الاجتماعية، ولكنه لا يحقق له حياة تبعده كثيراً عن هذه الجذور. ويؤدى به ذلك إلى أن تتنازعه قوى مختلفة وإتجاهات مختلفة، وتتبدى فيه الإزدواجية فى أبهى صورها.

ومن الناحية الأخرى، فإن الإزدواجية تزداد فى عمقها ومدى إنتشارها فى الفترات التى تتضاعف فيها تناقضات البنية الاجتماعية، وتبدأ فى الإنحسار أو تقل فى مدى عمقها وانتشارها عندما تحقق البنية الاجتماعية قدراً من الاتساق والاتفاق العام. ويمكننا وفقاً لهذه الفرضية العامة أن نحلل تناقضات الشخصية فى فترات تاريخية مختلفة: يمكننا مثلاً أن نكتشف مدى عمق تناقضات الشخصية

المصرية فى فترة الستينيات التى حققت فيها البنية الاجتماعية قدراً من الاستقلال النسبى عن مؤثرات العالم الرأسمالية، وحققت بالتالى قدراً من الاستقرار والإتفاق العام، وأن نكتشف أيضاً كيف زادت هذه التناقضات وتضاعفت فى فترة الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات والثمانينيات بفعل الإندماج الكامل للبنية الاجتماعية فى السوق الرأسمالى العالمى، وما فرض ذلك من ضغوط اقتصادية على الشرائح الوسطى والفقيرة فى المجتمع. إن التحليل وفقاً لهذا المنظور يمكننا من أن نفهم ديناميات أعمق فى بناء الشخصية دون أن نضفى عليها سمات عامة مجردة، وكأن المصرى يولد بها أو هكذا يوجد.

(٢) الشك والتوجس :

أشارت بعض الدراسات إلى وجود سمة الشك فى الغرباء والسلطة عند الإنسان المصرى. ولكننا وجدنا فى دراستنا أن هذه الخاصية إن وجدت، فإنه لا توجد بنفس الطريقة التى أشارت إليها هذه الدراسات (أى كسمة أصيلة تخلقت من خلال علاقة القهر بين المصرى والسلطة) كما أن تفسيرها بالنمو الذى تبذ عليه، لابد وأن يضع فى إعتباره متغيرات أوسع نطاقاً من علاقة الإنسان المصرى بالسلطة.

وبادئ ذى بدء فقد أوضحت دراستنا إمكانية التفرقة بين مستويين من الشك:

الأول: يرتبط بالتوجس الذى يظهره المصرى كلما تعامل مع الدوائر الأبعد من دائرة حياته الخاصة.

الثانى: يرتبط بالتعامل مع أجهزة الدولة من خلال موظفيها.

ولقد كشفت المادة الميدانية التى اعتمدت عليها هذه الدراسة أن المستوى الأول من الشك هو الأكثر شيوعاً وعمقاً فى شخصية الإنسان المصرى. أما المستوى الثانى، فهو وإن كان أحد السمات المحددة لعلاقة المصرى التاريخية بالسلطة فإن المؤشرات تؤكد على أنه لم يعد موجوداً على النحو الذى كان عليه فى ضوء القضية البسيطة المتعلقة بالشك فى السلطة والخوف منها، إن علاقة المصرى بالسلطة يجب أن تفهم على أنها علاقة معقدة يحكمها التباعد وليس

التقارب، كما يحكمها الاستسلام والخضوع دون الاقتناع والتعاقد. ويبدى المصرى فى ضوء هذا النمط من العلاقة قدراً من التناقض فى إتجاهاته ومظاهر سلوكه تجاه السلطة. فهو يدرك أن الدولة مثلاً سلطة عليا ويجب طاعتها ولا يتردد فى التعبير عن ذلك صراحة، ولكنه فى نفس الوقت يبطن قدراً من الانتقاد لسلوكها، يعبر عنه فى صورة لفظية وليس فى صورة عمليةن وهو غالباً ما يظهر (نعنى النقد) من خلف ظهر ممثلى هذه السلطة خاصة ممثليها الذين يناط بهم تنفيذ القانون. ويتضاعف هذا التناقض عندما نجد البعض يتعلقون بذوى السلطة ويتخذونهم مثلاً عليا بالرغم من علاقتهم الخاضعة بهم، ويتوحدون معهم أو مع أنماط شخصياتهم رغم شدة التسلط الذى يعانون منه من جراء تعاملهم معهم. وهنا تتحول السلطة إلى قيمة فى حد ذاتها، وتتحول الوظيفة الحكومية فى عقلية الإنسان المصرى إلى مصدر للسلطة مهما كان مستوى الوظيفة الحكومية هنا ليست دوراً يؤدى من خلاله المواطن خدمة إلى وطنه وأمته وإنما هى أقرب ما تكون إلى مفهوم الوضع المتميز عن الآخرين الذين يتيح لصاحبه سلطة على هؤلاء الآخرين. وينبع ذلك كله من طبيعة العلاقة المعقدة بين المصرى وبين السلطة.

(٣) **التعلق بالأشخاص :**

كشفت المادة الإمبيريقية المتصلة بالثقافة السياسية والممارسات السياسية عن أن مستوى الثقافة السياسية للمصرى على درجة عالية من التدنى، وأن هذه الثقافة تنخفض بشدة عندما يتصل الأمر بالمؤسسات السياسية كالأحزاب والنقابات، وترتفع بشكل ملحوظ عندما يتصل الأمر بمعرفة الأفراد الأكثر بروزاً فى الدوائر السياسية، كرئيس الجمهورية ورئيس الوزراء، أو غيرهما من كبار رجال الدولة. حقيقة أن مستوى الثقافة السياسية المتصل بمعرفة بعض أسماء النخبة الحاكمة ليس كبيراً (فقد إنخفضت النسبة فيما يتعلق بمعرفة بعض الأشخاص إلى أقل من ٥٠٪)، ولكن هذه النسبة تعتبر كبيرة، إذا ما قورنت بالمعرفة المتصلة بالمؤسسات السياسية. كما كشفت البيانات المتصلة بالسلوك السياسى أن السلوك الإنتخابى عند المصرى لا يرتبط بتوجه سياسى واضح، سواء كان توجهاً حزبياً أو توجهاً سياسياً عاماً، بل يرتبط بشخص معين يعرفه الناخب معرفة شخصية أو يقع تحت تأثيره السياسى أو حتى تحت سيطرته الاقتصادية أو الإقليمية.

وترتبط هذه الخاصية على ما يبدو بطبيعة الخبرات السياسية التى عاشها الإنسان المصرى حيث كانت السلطة السياسية تقوم على المركزية المفرطة، وحيث كانت تتجمع خيوط السياسة كلها فى أيدى شخص واحد. ولم تحدث التغيرات التى شهدتها الساحة السياسية فى مصر فيما بعد ثورة يوليو، لم تحدث تغيراً فى إتجاه الناس نحو السلطة وإرتباطها بشخص واحد. بل ربما تكون هذه التغيرات قد دعمت هذه الإتجاه. ومن ناحية أخرى، فإن كثيراً من الممارسات السياسية اليومية التى يدخل فيها الإنسان المصرى، وكذلك جانب كبير من حياته الاقتصادية، ترتبط بأشخاص أكثر من ارتباطها بمؤسسات، فمشكلاته فى الأسرة والجيرة والعمل جميعها يمكن أن تحل من خلال تدخل شخصى. وهنا تتحول السياسة فى ذهن الشخص العادى إلى ذلك السلوك الذى يسهم فى حل مشكلاته اليومية أو يحقق له فائدة اقتصادية. تتحول السياسة إلى العلاقة بهذا الشخص أو ذاك الذى ترتبط حياة الشخص العادى إرتباطاً وثيقاً به سواء من خلال العمل أو الجيرة أو القرابة أو أى شئ آخر. ليست السياسة هى هذه الأجهزة الضخمة والمؤسسات الكبيرة التى تستخدم لغة غير مفهومة وخطاباً غامضاً يتناقض كثيراً مع الحياة اليومية ومشكلاتها. إنما السياسة هى أولئك الأشخاص الذين يسيرون امور الحياة حتى لو كان هذا قدر من الاستغلال والظلم ونشعر هنا أننا بحاجة إلى بيانات أوفر عن طبيعة التبادل الثقافى أو الاقتصادى الذى يحكم العلاقة بين المواطنين والأشخاص الذين يتعلقون بهم فى حياتهم اليومية. كما أننا بحاجة إلى منهج جديد للغوص فى الحياة اليومية لنكتشف ديناميات استمراريتها.

(٤) الميل التبريرى:

نقصد بالميل التبريرى عدم إدراك الأسباب الواقعية للخطأ أو لأسباب السلوك بشكل عام، وتبرير وقوع الأحداث إما من خلال عوامل ذاتية أو من خلال أسباب متعالية على الواقع. وقد كشفت المادة عن وجود هذا الضرب من السلوك التبريرى لدى الإنسان المصرى. فهو أميل إلى تبرير الأخطاء - كالأخطاء فى صياغة القوانين مثلاً - من خلال إزاحتها على القضية العامة بأن كل إنسان معرض للخطأ. كما أنه أميل إلى تبرير بعض أشكال السلوك التى ينتقدها عندما ينخرط بالفعل فى أشكال السلوك هذه. ولقد أشرنا إلى جانب من هذا عند حديثنا عن الإزدواجية.

(٥) السلبيــــة :

لقد كشفت بيانات بحثنا عن وجود قدر من السلبية لدى المصرى المعاصر، خاصة فيما يتعلق بمستوى المشاركة السياسية. على أننا لا نميل إلى وصف المصرى بالسلبية على إطلاقها، بل نميل إلى أن هذا الضرب من السلوك السلبى خلقته الظروف التاريخية التى عاش فيها أو التى يعيش فيها الآن. فلم يؤد التحديث والتغير إلى محو الأمية، حيث ما يزال أكثر من نصف الشعب المصرى من الأميين. على أن الأمية لا تعد عاملاً وحيداً. فهناك عوامل أخرى ترتبط من ناحية أخرى بطبيعة التنظيمات السياسية. فمعظم السكان فى مصر يعيشون فى مستوى اقتصادى اجتماعى منخفض. ويفرض هذا المستوى المعيشى المنخفض ظروفاً حياتية صعبة تجعل الإنسان العادى لا يهتم كثيراً بأمور السياسة. فمحور اهتمامه هو حياته وهمومه الفردية والأسرية. وهنا يتحدد الوعى الاجتماعى عند مستوى هذه الهموم ولا يتجاوزها إلى المستوى العام، نمنى الربط بينها وبين المشكلات الاقتصادية والسياسية العامة. وطالما ابتعدت هذه المشكلات العامة عن بؤرة الوعى، فإن النتيجة تكون إفراطاً فى السلبية واللامبالاة تجاه ما هو عام، وإفراطاً فى الإهتمام بما هو خاص.

خلاصة القول أن لدينا إنفصالاً بين الأهداف والطموحات الخاصة بكل من جماعات الصفوة السياسية والجماهير العريضة. فجماعات الصفوة توجه السياسة وجهة خاصة، ولها فهمها للتنظيمات السياسية ووظائفها وأهدافها، أما الجماهير فلها حياتها اليومية ومشكلاتها العملية التى لا تنعكس فى السياسة بحال من الأحوال. ومن هنا تكون السلبية متوقعة، وتكون اللامبالاة من جانب الجماهير أحد منتجات الظروف المحيطة، وليست سمة أصيلة فى بنية شخصيتها. وتحتاج هذه النقطة إلى مزيد من البحث والدراسة وفقاً للمنظور البنائى المقترح هنا. فذلك يمكن أن يلقى مزيداً من الضوء على مستويات الوعى وأشكال الممارسة السياسية، وأهدافها والنتائج المترتبة عليها.

(٦) الصبــــر :

كثيراً ما أضفيت هذه السمة على الإنسان المصرى، ولقد كشفت دراستنا عن أن الصبر يعد إحدى السمات التى تسم سلوك الإنسان المصرى، ولكنها أخذت

فى نفس الوقت على أن الصبر له مفاهيم مختلفة فى أذهان الناس بعضها أكثر شيوعاً من البعض الآخر، كما كشفت عن أن الصبر يعتبر سمة أكثر ظهوراً عند فئات اجتماعية بعينها، دون فئات أخرى، فبالنظر إلى المفاهيم المختلفة للصبر. اتضح من خلال الدراسة أن الصبر يأخذ غالباً مفهوماً دينياً حيث يعنى تحمل ما يأتى به الله، خيراً أم شراً، ولكنه قد يأخذ مفاهيم أخرى مثل عدم الغضب الشديد أو تحمل ظروف الحياة القاسية، أو تحمل الظلم، ويعتبر المفهوم الدينى أو معبرة عنه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كشفت الدراسة عن أن الصبر أكثر ظهوراً عند الشرائح الدنيا فى المجتمع. فقد ظهر شبه إجماع على أن الفقراء أكثر صبراً وتحملاً.

ويدعونا ذلك إلى أن نفسر هذه السمة من خلال بعدين أساسيين بينهما علاقة واضحة.

البعد الأول: هو التدين. ويعتبر التدين جوهرية فى شخصية الإنسان المصرى، الأمر الذى دفعنا إلى عدم مناقشتها فى هذه الخاتمة على أنها أمر مسلم به أكدته الدراسات السابقة وأكدته دراستنا هذه، وفى ضوء ذلك يمكن القول أن الإنسان المصرى يستمد صبره من قيمه الدينية الراسخة والعميقة الجذور، فهو عندما يتحمل قسوة الحياة أو الظلم، أو أى شكل من أشكال الجور، فإنه يستعين بما يحمله فى داخله من مخزون دينى لكى يتحمل هذه القسوة أو الظلم.

البعد الثانى: يرتبط بالظروف الاقتصادية الصعبة التى يعيش فيها الفقراء الذين يعتبرون أكثر فئات المجتمع صبراً، ويعتبر الصبر فى هذه الظروف بمثابة ميكانيزم دفاعى يتحصن به الإنسان الفقير ضد أشكال اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية التى يتعرض لها فى حياته. ولنا أن نتوقع ـ فى ضوء هذا ـ أن توجد المفاهيم الدينية للصبر فى أذهان الفقراء بشكل أكبر من وجودها عند الفئات الأخرى.

إن الفقير أخلاقى فى سلوكه رغم ما يحيط به من تهديدات ومصاعب، حيث يتحمل هذه التهديدات والمصاعب بصبر ويستعين بالقيم الدينية فى تدعيم صبره واستمراريته، ولكنه لا يصبر للحظة عندما يصل الأمل إلى جوهر الحياة نفسها، أى إلى جوهر الوجود ذاته. ولسنا نسعى هنا إلى الإيحاء بأن الفقراء

يولدون هكذا، بسلوكهم هذا، فهذا السلوك ما هو إلا نتيجة لظروف معقدة يوجدون فيها، وليس أمامهم من سبيل آخر. ومرة أخرى نؤكد على أهمية تتابع هذه القضية في بحوث أخرى تلقى عليها مزيداً من الضوء.

(٧) الفكاهة والمرح :

كثيراً ما يوصف المصرى بأنه محب للفكاهة وأن روحه تتسم بالمرح، ولقد أكدت دراستنا على أن هذه القضية لا يجب أن تؤخذ على إطلاقها، وإنما يجب أن نفرق بين مستويات الفكاهة، وأن نميز الشرائح الاجتماعية الأكثر ميلاً للفكاهة وأن نحدد وظائف الفكاهة بالنسبة للفاعل الذى يعيش فى ظروف بنائية تاريخية بعينها.

فقد وجدنا من خلال دراستنا أن المصرى ليس ميالاً إلى قول النكتة (كأحد مستويات المشاركة فى الفكاهة)، وعلى العكس من ذلك أكدت الدراسة أن المصرى أميل إلى المشاركة فى الفكاهة عن طريق السماع. فلقد ظهر أن المواقف التى تظهر فيها الفكاهة هى مواقف ترتبط فى معظمها بحالة من الضيق أو الملل التى تنبع من الإحساس بأزمة عامة، أو بأزمة شخصية. كما أكدت البيانات أن أكثر موضوعات النكتة إنتشاراً هى موضوعات الجنس والجماعات الإقليمية ورجال السياسة، فالنكتة تعتبر إحدى الإستجابات تجاه الأزمات العامة، إن لم تكن الإستجابة الوحيدة. وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا الموضوعات التى تتناولها النكتة لوجدنا أن الإستجابة تجاه الأزمات العامة تعتبر إستجابة إنسحابية يرتد فيها الإنسان إلى ذاته، فيسخر من ذاته ومن الآخرين ليجد لضيقه متنفساً ولملله مخرجاً. ويمكن تفسير هذا الإنسحاب على أنه سلوك يؤدى إلى حل الأزمة العامة على المستوى الشخصى. ونعنى بحل الأزمة على المستوى الشخصى أن يتخلص الإنسان من حالة الغضب والملل بصرف النظر عما إذا كانت الأزمة العامة قد حلت أم لا.

(٨) التواكـــل :

هذه سمة من السمات التى أكد بحثنا على رفضها فقد كشفت البيانات عن أن المصرى لا يركن كثيراً إلى فكرة الاعتماد على الحظ فى تحقيق الآمال وحل المشكلات. وحتى أولئك الذين يؤمنون بالحظ، فإنهم يربطون الحظ بالعمل. ولقد حاولت دراستنا أن تطور مفهوم " العمل التوكلى " على أنه المحدد لنمط العمل

والإنجاز عند المصرى. ووفقاً لهذا المفهوم نجد أن المصرى يزاوج بين التوكل وبين العمل، مدخلاً فى حياته من خلال هذه المزاوجة من الحظ أو المشيئة ما يكون على الله يؤمن بأن لكل فرد فى المجتمع نصيباً من الحياة والرزق، ولكنه يؤمن فى نفس الوقت أن الحصول على نصيب أوفر يتطلب عملاً، فإذا أدى العمل إلى نتيجة طيبة، فهو نصيب طيب وحظ طيب ورضاء من الله، وإذا لم يؤد إلى نتيجة طيبة، فإن التوكل على الله مانح الحظ، والرزق يعمل بمثابة الميكانيزم الذى يخرج الإنسان من حالة الفشل والبدء من جديد.

■ **النموذج الخامس - " المنظور السوسيولوجى " :**

دراسة " ملامح الشخصية القومية المصرية بين الاستمرارية والتغير: دراسة سوسيولوجية فى الفترة من السبعينيات للتسعينيات ".

وأجرتها المؤلفة فى الفترة من ١٩٩٣ إلى ١٩٩٦، وجاءت الدراسة فى خمسة فصول تناولت الشخصية المصرية من خلال تحليل " سوسيو - تاريخى " حاول أن يكشف عن الكيفية التى تغيرت بها الشخصية المصرية وتأثير البناء الاجتماعى التابع للمجتمع المصرى عليها خلال تلك الفترة التاريخية العصيبة، ومدى ما استمر بها من سمات. وحاولت الدراسة أن تكشف عن عوامل استمرارية أو تغير السمات الأساسية للشخصية المصرية فى تلك لافترة من خلال تحليل سوسيوتاريخى للفترة التاريخية السابقة لها منذ دخول الحملة الفرنسية مصر وحتى بداية فترة التغيير الحاسمة فى تاريخنا المعاصر مع بداية تطبيق سياسات الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات.

وركزت الدراسة على تحليل بعض سمات الشخصية القومية المصرية كالصبر، والفكاهة والمرح، والتدين، والتناقض، والإزدواجية، والفهلوة، والسلبية واللامبالاة، وصورة الذات وصورة الآخر.

وحاولت الباحثة فى تلك الدراسة - إلتزاماً بمبدأ الخصوصية التاريخية - دراسة السياق التاريخى للعلاقة القائمة بين الشخصية القومية المصرية والبناء الاجتماعى والسلطة فى ظل الاستعمار قديماً والنسق الرأسمالى العالمى حديثاً. وذلك من خلال دمج التحليلات " السوسيو - تاريخية " بتحليل مضمون الأعمال

الأدبية والأمثال الشعبية وإعادة تحليل بعض الأفلام السينمائية، للتعرف على طبيعة التفاعلات القائمة بين الإنسان المصرى ومجتمعه فى الحياة اليومية قبل وبعد السبعينيات. كما استعانت الباحثة بالمنهج الإثنوميثودولوجى للحصول على بيانات ميدانية تساهم فى توضيح الصورة المعاصرة لملامح الشخصية القومية المصرية ـ من واقع الحياة اليومية والتفاعلات القائمة بينها وبين البناء الاجتماعى والسلطة فى ظل النسق الرأسمالى العالمى الجديد.

ولقد استعانت الدراسة بعدد من المصادر الإمبيريقية ـ التاريخية والميدانية ـ منها التحليلات التاريخية، وبعض الأعمال الأدبية وتحليلات الأفلام السينمائية، والأمثال الشعبية وتحليلات مواقف الحياة اليومية ودراسات الحالة الموقفية بالإضافة إلى تحليل مواقف الحياة اليومية التى جاءت فى برنامج " كلام من ذهب "(*).

وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة سنحاول أن نوجزها فى النقاط التالية:

إن طبيعة المجتمع المصرى كمجتمع تابع وطبيعة تطوره خلال حركة التاريخ الألفى، خلقت منه مجتمعا مركبا تركيبا تراكميا بمعنى أنه يتجاوز فيه القديم والحديث ويتم استدماجهما ليخرج منهما مكونا توفيقيا تصبح له ماهية تتلاءم مع الوضع الجديد دونما بعد كامل عن القديم .

ومن ثم تبدو الشخصية هنا وكأنها عالم متغير يموج بالتناقضات مثلها مثل البنية التى تشكلها . ولكنها تتسم بالتراكمية أو الاستمرارية التراكمية، بمعنى أنها فى تغيرها تأخذ من القديم وتصنيف إليه من الحديث فى عملية توفيقية تدعم إستمرار القديم ولكن مع استدماجه مع مقتضيات التغير الذى تفرضه البنائية التاريخية للمجتمع المصرى .

• استمرار سمات " التدين، الصبر، الفكاهة والمرح، والسلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية " فى ظروف خاصة، وفى فترات تاريخية بعينها تزداد فيها حدة التناقض الاجتماعى ويزداد فيها ضغط السلطة الحاكمة .

---

* برنامج تليفزيونى شهير كان يعرض فى التليفزيون المصرى فى التسعينيات.

• كما اتضح أيضاً أن سمات " التدين، الصبر، الفكاهة والمرح "، تعد من المقومات الأساسية للشخصية المصرية، التي وجدت واستمرت في كل المراحل التاريخية، ولكن تغيرت وظائفها في بعض المواقف التاريخية، فتفاعلت في بعض الأحيان للعمل على حفظ توازن الشخصية القومية، وللعمل على استقرار البناء الاجتماعي . في حين تفاعلت في أحيان أخرى للعمل على دفع الشخصية القومية للثورة وللعمل على تغيير الواقع الاجتماعي .

• كذلك اتضح أن سمات " السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية " تظهر في المواقف التاريخية التي يزداد فيها حدة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية، ويزداد فيها بطش السلطة وسيطرتها على البناء الاجتماعي والإنسان المصري . وتحالفها مع النسق الرأسمالي العالمي وما يفرضه من تناقضات متراكمة تضغط على الإنسان المصري . وتعمل على ظهور تلك السمات، إلا أن سمات " السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية " هذه تختفي في المواقف التي يضعف فيها سيطرة النسق الرأسمالي العالمي على المجتمع المصري التابع، وعندما تتجه السلطة الحاكمة للعمل مع الشعب المصري لصالح المجتمع المصري في مواجهة القوى الخارجية، عندئذ تختفي السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والإزدواجية، وتظهر سمات أخرى إيجابية كالتضحية والفداء، والعمل المنتج، والقيم الايجابية مثلما حدث أثناء مقاومة الشعب المصري للحملة الفرنسية، وفي وقوفهم ضد قوات الاحتلال البريطاني، وفي حرب ٥٦، وفي بداية الستينات، وفي حرب ٧٣ . ولكن تلك الروح الايجابية لا تستمر كثيراً نظراً لمحاولات النسق الرأسمالي العالمي الدائمة لإعادة دمج المجتمع المصري ونظراً لعدم وجود تخطيط مسبق لكيفية تنظيم البناء الاجتماعي في أوقات السلم، ولوجود الكثير من الصراعات والمصالح التي تجعل السلطة دائماً تتحكم في البناء الاجتماعي، في مبعد عن مشاركة الشعب المصري، مما يؤدي إلى عودة الإنسان المصري إلى الإنزواء لحياته الأسرية . وتدريجياً تعود تلك السمات إلى الظهور والانتشار حتى تصبح لها الغلبة إذا ما ساعدت ظروف البناء الاجتماعي على ذلك.

• كما اتضح أيضاً ظهور سمات أخرى جديدة على الشخصية القومية المصرية تفرضها طبيعة البنية التاريخية للمجتمع المصري، فكما سيطرت القيم

الغيبية والأفكار الداعية للجمود والتخلف أثناء الحكم العثماني مثلاً . نجد أن هناك سمات أخرى ظهرت وتجاورت بل وتصارعت مع تلك القيم الجامدة . نتيجة لإنتشار البعثات وحركة الترجمة في عصر محمد علي وانتشار الأفكار الليبرالية، فانتشرت الأفكار الداعية للعلم والحرية والديموقراطية، وفي صراع الأفكار الليبرالية مع الموروث الثقافي، ظهرت الدعاوى الأصولية الاسلامية كرد فعل لإنتشار الأفكار الليبرالية، ونتيجة لحركة المجتمع عبر التاريخ، ونتيجة لإنتشار التعليم ونمو الانتلجنسيا المصرية وجهودها الكبيرة كانت الغلبة للأفكار الليبرالية في وقت من الأوقات حتى أنها دفعت الحركة الوطنية قبل قيام ثورة يوليو . ولكن ذلك لم ينه دور الاتجاهات الإسلامية الأصولية التي ساعدت في قيام الثورة بشكل أو بآخر، وبعد قيام الثورة إنتشرت سمات أخرى جديدة كالمساواة والعدالة الاجتماعية، وإذابة الفوارق بين الطبقات، والاشتراكية، وتحالف قوى الشعب العامل والتي كانت شعار الثورة، والتي التقطها الشعب المصري الذي عاني آلاف السنين من سلسلة من الاستبداد والمهانة . ثم كانت سلسلة حروبه الطويلة مع الرأسمالية العالمية التي أظهرت فيه روح التضحية والفداء . حتى كانت هزيمة ٦٧ فسادت سمات انعدام الثقة والاحساس بالمهانة والخضوع وفقدان الثقة في كل شعارات الثورة . حتى قامت حرب أكتوبر، فظهرت روح التضحية والفداء من جديد، ولكن مع بدايات محادثات السلام، وتحول المعركة إلى معركة سياسية واتفاقات ومعاهدات، انحسر دور الشعب المصري، وأصبح كل المطلوب منه العودة للعمل وانتظار الخير الكثير على يد سياسات الانفتاح التي قلبت الهرم الاجتماعي رأساً على عقب، فكان لقطط الانفتاح السمان أن تتربع على قمة الهرم الاجتماعي، وعاد إدماج المجتمع المصري في النسق الرأسمالي العالمي الجديد - الأمريكي - وتم نشر عدد من القيم والسمات الجديدة، كالوصولية، والانتهازية، والرشوة، والفساد، وأصبح هناك سيطرة للقيم المادية، في مقابل إهدار لقيم العمل والتعليم والنزاهة . ومن ثم حاولت الطبقات الجديدة أن تخلق مناخاً ملائماً لوجودها يعطيها الشرعية والاستمرار، واستطاعت أن تحقق نوع من القبول أو الرضا لمبادئها بين الرأي العام . وان كان ذلك لم يحدث في المجتمع المصري كله بنفس الدرجة، وجاءت تناقضات الثمانينات، وزيادة عدد المليونيرات، واستمرار التوجهات الرأسمالية، وزيادة حدة المشكلات الاقتصادية

والاجتماعية لتعمل على انتشار سمات السلبية واللامبالاة والفهلوة والوصولية والانتهازية، وخلقت مناخاً من التناقض والإزدواجية.

ثانياً ـ الدراسات العالمية والعربية للقيم الثقافية :

لقد تأثر التراث العربى والمصرى للقيم فى النظرية السوسيولوجية أو حتى السيكولوجية بالتراث العالمى والغربى على وجه التحديد، وانعكس ذلك على الدراسات الإمبيريقية التى عكست هى الأخرى التوجهات النظرية والأساليب المنهجية الغربية والأمريكية على وجه الخصوص.

وهذا ما سنحاول رصده وتحليله فى هذا الفصل من خلال التعرف على أهم الدراسات العالمية الرائدة والمعاصرة، وسنحاول رصد أهم الدراسات العربية والمحلية ومدى تأثرها بالاتجاهات النظرية والمنهجية السائدة فى مقولات ودراسات القيم العالمية والغربية منها على وجه الخصوص.

(أ) الدراسات العالمية للقيم :

ولعل من أشهر الدراسات العالمية الرائدة التى حاولت تناول علاقة عملية النمو الاقتصادى بالقيم دراسة عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الثقافة الحديثة "، ولقد انصب اهتمام فيبر فى تلك الدراسة على ناحيتين: الأولى تعمق تأثير الوضع المادى على المعتقدات والأفكار الدينية فى ضوء الأديان الأخرى غير البروتستانتية، والثانية: دراسة تأثير هذه الأديان فى السلوك الأخلاقى، وبالتالى فى التوجه الاقتصادى على نحو غير مباشر.

ولقد حدد فيبر الخصائص المميزة للرأسمالية فى المشروع الاقتصادى القائم على التنظيم العقلى، والذى تتم إدارته وفقاً للمبادئ العلمية والثروات الخاصة والإنتاج من أجل السوق والإنتاج للجماهير والإنتاج من أجل المال والحماس المتزايد والروح المعنوية العالية والكفاءة فى العمل، وهذه الأخلاقيات المهنية تعتبر إحدى السمات الواضحة لروح الرأسمالية الحديثة[1].

---

(١) ماكس فيبر، مرجع سابق، ص ص ١٣، ١٤.

ولقد أوضح " فيبر " كيف أن حركة الإصلاح البروتستانتى قد أنتجت نمطاً جديداً من السلوك والطباع من جانب الأفراد أدى إلى غرس روح أكثر نشاطاً فى اتجاه العاملين وأصحاب العمل على حد سواء، مما تمخض عنه فى النهاية نمو الرأسمالية الصناعية الجديدة[1].

ومن أشهر الدراسات العالمية الأولى التى تناولت علاقة عملية التنمية والتحديث بالقيم هى الدراسة التى قام بها " دانيال ليرنر " Daniel Lerner عام ١٩٥٨، وخرجت فى كتابه " زوال المجتمع التقليدى The Passing of Traditional Society "، وفى هذه الدراسة قام " ليرنر " ببحث عملية التحديث فى العديد من دول الشرق الأوسط، وأجرى عينة مسحية فى مجتمعات مختلفة أخرى، ثم الحق كل هذا بملاحظات عن مجتمع القرية، ومن كل ذلك جاءت الصورة التى رسمها " ليرنر " للتحديث على أنه صفة دولية وتحدث فى العالم بأسره، وتتحقق العصرية Modernity عند " ليرنر " من خلال التغيرات التى تحدث، ليس فحسب فى المؤسسات والأنظمة، بل فى الأشخاص أيضاً[2].

ولقد أكد " ليرنر " على أن المجتمع التقليدى يفتقر إلى التحضر والتعليم والمشاركة السياسية والمشاركة فى وسائل الاتصال الجماهيرى، وهذه الخصائص العامة تصاحبها بعض الخصائص الثقافية التى تتصل بالقيم، والتى لخصها " ليرنر " فى نقص القدرة على التقمص الوجدانى Empathy، ويشير ذلك المفهوم إلى عدم القدرة على المشاركة والتوحد مع الجماعة والاندماج فى أهدافها والشعور بالولاء تجاهها، والقدرة على التجديد والدخول فى علاقات جديدة[3].

ولقد أوضح " ليرنر " أن المجتمع التقليدى بدأ ينحصر أمام " روح العقلانية والوضعية "، فخفتت الأصوات المعارضة وعلى رأسها الإسلام الذى قلت قوة معارضته للحداثة، خاصة وأن أسلوب التحديث اختلف كثيراً عما كان عليه فى الماضى، فبينما استطاع النمط الأوروبى للتحديث اختراق الطبقة الراقية فقط فى شمال الشرق.

---

(١) إبراهيم قشقوش وطلعت منصور، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٢) ثروت محمد محمد شلبى، مرجع سابق، ص ٦١.

(٣) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.

الأوسط، فإن التحديث الغربي اليوم استطاع أن ينتشر وسط قطاع أكبر من السكان، كما استطاع التوغل في التنظيمات العامة، واستطاع تشكيل المطامع الخاصة، ولقد كان لوسائل الإعلام دور كبير في نشر أفكار واتجاهات التحديث، وفي نشر روح الوضعية والعقلانية "Rational and positive spirit"، من خلال الراديو والسينما والكتب التي عملت على نشر وفرض سيطرة نمط التحديث الغربي على نطاق واسع، ومن ثم يعتقد " ليرنر " في وجود مجتمع " انتقالي "، وهو المجتمع الذي قد تعرض للحداثة عن طريق عملية الانتشار الحضاري من المناطق الأكثر تقدماً في العالم(١).

ومن الدراسات العالمية البالغة الأهمية دراسة." ماكليلاند "." مجتمع الإنجاز: الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية "، وهي دراسة ذات مدخل سيكولوجي اهتم بإبراز الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية، فيرى " ماكليلاند " أن الدافع إلى الإنجاز يؤدي إلى النمو الاقتصادي ولو بقدر، وذهب إلى أن للقيم دوراً إيجابياً في التنمية الاقتصادية يتمثل في أنها تعد مصدراً من مصادر تشكيل الحاجة إلى الإنجاز، ومحدداً من محددات السلوك الإنساني، وضرورة لا غنى عنها في إنجاح البرامج الإنمائية الاقتصادية والتعجيل بها.

ولقد خلص " ماكليلاند " إلى أن الدافع إلى الإنجاز يتشكل من خلال مجموعة متفاعلة من المصادر، وتتمثل هذه المصادر في البيئة وأسلوب التنشئة الاجتماعية للطفل والقيم الدينية والطبقة الاجتماعية والتكوين الجسدي (جسم الإنسان)، وبناء العائلة، والمكانة المهنية والمناخ، ولقد حذر ماكليلاند من المبالغة في تقدير تأثير المتغيرات البيئية والمناخية على مستوى الدافع إلى الإنجاز(٢).

وهناك عدد من النقاط التي يجب الإشارة إليها عند التعرض لدراسة " ماكليلاند " " مجتمع الإنجاز " وهي:

- أن " ماكليلاند " ركز على الدوافع النفسية التي تدفع إلى الإنجاز في العمل ولم يركز على الإنجاز في حد ذاته، كما أنه لم يوضح أو يحدد ما يقصده بالإنجاز.

---

(١) Lerner Daniel, The Passing of Traditional Society Modernizing the Middle East. U.S.A: The Free Press of Glencoe, 1958. P. 45.

(٢) دافيد ماكليلاند، مرجع سابق، ص ص ١، ١١.

• ولقد حدد " ماكليلاند " الدافعية للإنجاز بالدافعية للإنجاز الاقتصادى، بيد أن الإنجاز لا يقتصر على بذل الجهد للعمل الاقتصادى فحسب، ولكنه يشمل بذل الجهد في كافة الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بمعناها الواسع، فالوصول إلى مجتمع الإنجاز لا يعنى فحسب مجتمعاً متقدماً اقتصادياً، وخير دليل على ذلك المجتمع اليابانى ـ مجتمع ذو ١١٥ مليون فائقى الإنجاز فى كافة مناحى الإنجاز المختلفة ـ والهدف واحد وهو الوصول إلى مجتمع مُنجز متقدم، لا مجتمع نام فحسب، وهنا تكمن الفجوة بين المجتمع النامى الذى يسعى إلى تحقيق سياسات تنموية سابقة التجهيز، فيقع فريسة قيم الإنجاز النقدى المادى النفعى، ومن ثم تحقيق إنجازات قشرية لا تحقق تقدم حقيقى للمجتمع فى كافة المجالات، وبين قيم الإنجاز القومى التى تعمل على تدعيم مجتمع منجز متقدم يسعى لتحقيق أهداف قومية واضحة، هذا ما يوجد فى المجتمع اليابانى، وما يختفى فى المجتمع الأمريكى ـ نفسه ـ المروج لدعاوى الفردية، والكسب والتقدم الاقتصادى.

ومن أحدث الدراسات العالمية التى حاولت دراسة العلاقة بين القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسى تلك الدراسة التى قام بها " رونالد إنجلهارت " Ronald Inglehart أستاذ العلوم السياسية بجامعة متشجان ومنسق عمليات مسح القيم عالمياً، وأجرت تلك الدراسة مسح القيم عالمياً فى ٤٣ أمة فى عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ لرصد أنماط التغير الثقافى، وتقدم تلك الدراسة المسحية للقيم منظوراً أكثر اتساعاً للتغير بأكثر مما كان متاحاً من قبل، فلقد قدمت تلك المقارنات لمحات عن الأساليب التى قد تتغير بها وجهة نظر الجماهير فى الدول الأكثر فقراً، إذا ما أصبحت مجتمعاتها متقدمة صناعياً، ومستقرة اقتصادياً، ولم تنظر الدراسة إلى هذه التغييرات على أنها حتمية، إذ تتفاعل التغييرات الاقتصادية والتكنولوجية فيها مع المتغيرات الأخرى مثل العناصر الثقافية والسياسية وغيرها.

ولقد توصلت نتائج الدراسة إلى وجود مسارات متماسكة، بل ومُتنبأ بها ـ إلى حد ما ـ للتغير السياسى والثقافى، وتكون مرتبطة مع تطورات اجتماعية / اقتصادية معينة، ولا تعد هذه المسارات بمثابة عامل حاسم فى تحديد الاتجاه، لأن قادة أى مجتمع وزعماءه وتراثه الثقافى يساعدون أيضاً على تشكيل مسار

المجتمع، فالتنمية ليست عملية خطية متسمة بالبساطة، فكثافة الميول تغير اتجاهها في نهاية الأمر.

كما ذهبت الدراسة إلى أن التغير يميل لأن يتبع أشكالاً واضحة تسير فيها مجموعات محددة من الخصائص الثقافية في توافق مع أنواع محددة للتغير السياسي والاقتصادي، إذ تميل أعراض التحديث المألوفة المتعلقة بالتحضر والتصنيع ومحو أمية الجماهير لأن يكون لها نتائج يمكن التنبؤ بها مثل التعبئة الجماهيرية المتزايدة، فإن التحديث يكون مرتبطاً مع تغيرات ثقافية محددة، ومع الانتقال من السلطة التقليدية إلى السلطة العقلانية / القانونية(١).

ومن الملاحظ حول الدراسات العالمية الرائدة الحديثة والمعاصرة أنها قد حاولت رصد علاقة القيم بالتقدم الاقتصادي والاجتماعي، والملاحظ أيضاً أنها جميعاً لم تستطع الفكاك من أسر فكر الثنائيات الثقافية، فكلها حاولت بصورة ما - رصد أنساق قيم نستطيع وصفها بقيم التخلف، وقيم التقدم الاقتصادي، أي التفرقة بين قيم الحداثة والتخلف، وحديثاً قيم الحداثة وما بعد الحداثة، وكلها تقريباً جعلت من القيم متغيراً مستقلاً في إحداث التغير الاجتماعي كما أنها نجحت جزئياً في وضع تصور لأهمية قيم الإنجاز، وللفروق الجنسية في الإنجاز، وللفروق الطبقية في تبني قيمة الإنجاز والعمل المنتج، ولكنها لم تحاول دراسة قيم الإنجاز - بالمعنى الذى طرحناه في الفصل الأول من الدراسة الراهنة - دراسة تحليلية تحاول الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط أنساق قيم الإنجاز بعضها ببعض، وطبيعة علاقتها بالبناء الاجتماعي في ظل آليات النسق الرأسمالي العالمي، كما أنها لم تُعر اهتماماً لدور الأيديولوجيا في فرض نسق قيم إنجاز بعينه.

(ب) الدراسات العربية للقيم :

وإذا انتقلنا إلى رصد وتحليل الدراسات العربية والمحلية، فإننا نجدها تنقسم إلى مستويين أساسيين: الأول: يمثل الدراسات ذات المدخل السيكولوجي التي

---

(١) رونالد إنجلهارت، " القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسي "، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، في المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، ع (١٤٥)، سبتمبر ١٩٩٥، ص ص ٥ - ٤١.

تعتمد على التحليل الميكروسوسيولوجي في دراسة دافعية الإنجاز، وقد ركزت الدراسات في المستوى الثاني: على التحليل الماكروسوسيولوجي، ومن خلال مدخل سوسيولوجي، فجاءت الدراسات حول القيم والتغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، كما اهتمت بدراسة قيم العمل، واهتمت بدراسة قيمة الإنجاز كإحدى قيم العمل.

ومن أهم الدراسات العربية في هذا المجال دراسة " اعتماد محمد علام وآخرون " عن " التحولات الاجتماعية وقيم العمل في المجتمع القطري "، وتدور مشكلة البحث الأساسية حول فرضية عامة مفادها أن التحول في الظروف الخارجية التي يفرضها واقع عملية تحديث المجتمع القطري يصاحبه تباين في التوجهات القيمية للقطريين، خاصة نحو العمل، ولقد وضعت الدراسة مقياساً دقيقاً لقيم العمل، واستخدمت الدراسة مجموعة من الأدوات البحثية لتغطية كل جوانب البحث، كالاستبيان ودليل الاستبار المتعمق، وصحائف تحليل المضمون لرصد الوحدات القيمية المرتبطة بالعمل في كتب القراءة العربية المدرسية، وفي صحيفة الراية، وفي مضمون الدراما التليفزيونية المتعلق بقيم العمل.

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج الهامة، نذكر منها ما يخص قيمة الإنجاز وقيمة العمل وتباين المستوى الطبقي، حيث كشفت الدراسة أن قيمة الإنجاز تزداد بشكل واضح مع ارتفاع المستوى الاجتماعي - الاقتصادي، وأنها تقل تدريجياً كلما تحركنا إلى أسفل على سُلم التدرج الاجتماعي، مع وجود فروق طفيفة بين موقف الشريحتين الوسطى والدنيا، ولقد ارجعت الدراسة ذلك من خلال طبيعة الحافظ الذي يمنحه الدخل المرتفع (خاصة الدخل الناتج عن العمل) من ناحية والرغبة في الترقي من ناحية أخرى. فشرائح الدخل العليا لها دخل كبير يمنحها قدراً من الاستقرار النفسي كما أن هذه الشرائح تعتبر قيمة السعي إلى الترقي قيمة عمل عليا، وكلا الطرفين - الاستقرار النفسي، والرغبة الدائمة في الترقي - قد يدفعان إلى مزيد من الإنجاز أو على الأقل تبني قيم الإنجاز. كما أوضحت نتائج الدراسة أن ثمة فروقاً واضحة بين الشرائح الاجتماعية فيما يتصل بقيم العمل، ويتجلى هذا التباين في عدة مستويات أهمها: (أ) كلما صعدنا إلى أعلى في سلم التدرج الاجتماعي؛ برزت قيم الإنجاز والانتماء إلى العمل (ب)

وكلما هبطنا إلى أسفل فى السلم الاجتماعى؛ برزت القيم الاقتصادية والاجتماعية للعمل (جـ) وكلما هبطنا إلى أسفل فى السلم الاجتماعى؛ كلما برز البُعد الصريح فى القيم المرتبطة بالعمل واختفى البُعد الضمنى.

(ج) الدراسات المصرية للقيم :

ولقد اهتمت العديد من الدراسات ذات المدخل السيكولوجى بدراسة دافعية الإنجاز، ونذكر منها على سبيل المثال دراسة " د. عبد اللطيف محمد خليفة " " الدافعية للإنجاز: دراسة ثقافية مقارنة بين طلاب الجامعة من المصريين والسودانيين "، وهى دراسة علمية عبر حضارية فى الدافعية للإنجاز، ولقد أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق دالة إحصائياً، بين الدافعية للإنجاز والتحصيل الدراسى لدى عينة من الطلاب المصريين، فى حين كانت العلاقة بين هذين المتغيرين غير دالة إحصائياً، فى عينة من الطلاب السودانيين، وأخيراً كشفت نتائج تحليل التباين عن وجود فروق دالة إحصائياً بين مستويات التحصيل الدراسى فى الدافعية للإنجاز لدى عينة الطلاب المصريين[1].

ولقد جاءت دراستا " حسن على حسن " عن " سيكولوجية الإنجاز: الخصائص المعرفية والمزاجية للشخصية الإنجازية "، وعن " المرأة ودافعية الإنجاز: دراسة نفسية مقارنة لدافعية الإنجاز وبعض الخصائص المعرفية والمزاجية المتعلقة بها لدى الذكور والإناث فى المجتمع المصرى "، ليسدا ثغرة فى الدراسات السيكولوجية فى مصر.

ولقد تعاملت دراسة سيكولوجية الإنجاز مع الإنجاز وفقاً لمستويات أو أشكال متعددة، فاهتمت بدراسة الإنجاز باعتباره دافعاً " الميل للإنجاز " والإنجاز باعتباره أداءاً (التحصيل الأكاديمى) والإنجاز باعتباره سمة شخصية مركبة (الشخصية الإنجازية): ويتمثل الفرض العام والأساسى لهذه الدراسة فى أنه توجد خصائص مميزة - من الناحية المعرفية والمزاجية - للأشخاص المرتفعين مقارنة بالمنخفضين فى الإنجاز باعتباره أداءاً ودافعاً وأن ثمة متغيرات معدلة تؤثر فى تباين

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، الدافعية للإنجاز: دراسة ثقافية مقارنة بين طلاب الجامعة من المصريين والسودانيين. مجلة العلوم الاجتماعية، مج ٢٣، ع (٣)، خريف ١٩٩٥. ص ص ٢٢٤ - ٢٢٧.

هذه الخصائص لدى هؤلاء الأشخاص، ولقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها أن الأشخاص المرتفعين فى الميل للإنجاز يتسمون بارتفاع مستوى الحاجة للمعرفة، والحساسية الأخلاقية، والإنجاز باعتباره سمه شخصية، والجاذبية الاجتماعية والذكاء فى مقابل المنخفضين فى الميل للإنجاز.

كما أكدت الدراسة على التداخل بين السياق الاجتماعى والتوجه الإنجازى من حيث الأسباب والنتائج موضحة أن المناخ الاجتماعى الذى يشجع على الإبداع والابتكار فى مجال البحث أو الدراسة أو الإنتاج أو مجالات التخصص المختلفة إنما يتوقف على شيوع حوافز أو قيم تشجع على النجاح والإنجاز والمنافسة البناءة والتفوق والكفاءة؛ أى دوافع الإنجاز بشكل عام.

وكشفت الدراسة عن أن ملامح الشخصية الإنجازية للمسلمين تتركز فى ميل أكثر للإنجاز والاستقرار لحد أن يكون سمة شخصية وتأكيداً أكثر للذات، ويبدو المسيحيون أكثر اهتماماً بالميل للاستحسان الاجتماعى وما يتبعه من حساسية أخلاقية على الأقل على المستوى اللفظى[1].

أما دراسة المرأة ودافعية الإنجاز، فلقد أوضحت تفوق الذكور على الإناث فيما يتعلق بمتغيرات الميل للإنجاز والشخصية الإنجازية والحاجة للمعرفة وتأكيد الذات، ومع ذلك فلقد أوضحت الدراسة ارتفاع مستوى التحصيل الأكاديمى لدى الإناث باعتباره محكاً للإنجاز، على الرغم من عدم توافر الرغبة للنجاح والإنجاز لدى المرأة نتيجة لضغط التنميطات الثقافية والاجتماعية لدور المرأة وطموحها بشكل يجعلها تتجه لإحراز النجاح فى مجالات بعيدة عن العمل المهنى، وأقرب لاشباع الميل للاستحسان الاجتماعى، وبعبارة أخرى، ثمة محاصرة للتوجه الإنجازى لدى المرأة وإهدار لطاقاتها، ووضعها فى بيئة تتسم بعدم التيقن والغموض وعدم وضوح الرؤية لدورها[2].

---

(١) حسن على حسن، سيكولوجية الإنجاز " الخصائص المعرفية والمزاجية للشخصية الإنجازية ". القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨. ص ص ٢٥٤ - ٢٧١.

(٢) حسن على حسن، المرأة ودافعية الإنجاز " دراسة نفسية مقارنة لدافعية الإنجاز وبعض الخصائص المعرفية والمزاجية المتعلقة بها لدى الذكور والإناث فى المجتمع المصرى "، مجلة العلوم الاجتماعية، مج (١٧)، ع (٢)، صيف ١٩٨٩، ص ص ١٩ - ٣٣.

ولقد جاءت دراسة " بعض عوامل كف الدافعية للإنجاز في مجال البحث العلمي بالجامعة " لترد على أسباب كف الدافعية للإنجاز بين أعضاء هيئة التدريس واعتقادهم الذاتي بالافتقار للعدالة والموضوعية في تقييم البحوث من قبل البعض في لجان الترقيات، وشيوع الواسطة والمحسوبية في هذا المجال يمثل واحداً من أكثر العوامل شيوعاً باعتباره أحد عوامل كف الدافعية لإنجاز البحوث العلمية في المجال الجامعي[1].

كما مثل ضعف العائد المادي بعد الترقية والناجم عن إجراء البحوث عاملاً هاماً أيضاً من عوامل كف دافعية الإنجاز العلمي، ويتضافر مع ذلك العامل عامل آخر على نفس الدرجة من الأهمية وهو شيوع القيادة التسلطية في بعض الأقسام العلمية، ويلي ذلك ضعف التكوين العلمي لعضو هيئة التدريس باعتباره عاملاً مهماً يكف ويعوق دافعية الإنجاز العلمي، ويلعب انخفاض مستوى الطموح والمثابرة في مجال البحث العلمي، ولا مبالاة عضو هيئة التدريس بمقتضيات دوره، دوراً كبيراً في كف دافعية عضو هيئة التدريس عن الإنجاز العلمي[2].

ولقد استطاعت تلك الدراسات السيكولوجية أن تكشف النقاب عن أبعاد كثيرة لدافعية الإنجاز عند الإنسان المصري، ولكنها لم تهتم - بطبيعة الحال - بدراسة قيم الإنجاز وما يؤثر فيها من عوامل سوسيولوجية مختلفة، ومن هنا كانت ضرورة تناول بل وتحليل الدراسات السوسيولوجية التي اهتمت بدراسة العلاقة بين التنمية الاقتصادية والعلاقات الإنسانية ومنها القيم بصفة خاصة.

ومن أهم الدراسات ذات المدخل القيمي التي اهتمت بدراسة دور القيم في التنمية والتغير الاجتماعي دراسة " الانفتاح وتغير القيم في مصر "، ولقد اهتمت هذه الدراسة ببحث العلاقة الجدلية بين التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في مصر منذ حقبة السبعينيات بفعل سياسة الانفتاح

---

(١) حسن علي حسن، بعض عوامل كف الدافعية للإنجاز في مجال البحث العلمي بالجامعة " دراسة تحليلية لمدركات عينة من أعضاء هيئة التدريس "، مجلة علم النفس، إبريل - مايو - يونيو ١٩٩٩، ص ص ٤٥ - ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

الاقتصادى وتغير قيمنا الاجتماعية، واستخدمت الدراسة أدوات المقابلة والاستبيان، وتم تقسيم أسئلة الاستمارة إلى خمس مجموعات، تعكس كل مجموعة نسقاً قيمياً من الأنساق الفرعية التى اختارها الباحث وهى: قيم العمل والإنتاج فى مقابل قيم التربح اليسير والسهل، وقيم التعليم والثقافة فى مقابل قيم اللاتعليم واللاثقافة، وقيم العقلانية والعلمية فى مقابل قيم الغيبية والروحانية، وقيم المساواة بين الجنسين فى مقابل قيم دونية المرأة، وقيم الانتماء والمشاركة فى مقابل قيم السلبية واللامبالاة.

ولقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة يأتى على رأسها تراجع قيم العمل المنتج فى مقابل انتشار قيم التربح اليسير والقيم الاستهلاكية، وتراجع قيم الثقافة والتعليم، وارتفاع نسبة الاعتقاد بالمقدر والمكتوب مع غياب التخطيط للمستقبل، وارتفاع نسبة التفسير الغيبى للتفاوت الطبقى، مع تراجع قيمة عمل المرأة وغلبة القيم التى تدعم دونية المرأة.

أما دراسة " التنمية والتحديث فى مصر فى تحقيق بعض القيم التنموية للإنسان المصرى فى الفترة من الستينيات وحتى وقتنا الحاضر " أى خلال ثلاثة عقود من التنمية، فلقد توصلت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة، منها أن قيمة " الإنسانية " لم تتحقق بصورة قوية، بل ما زال الإنسان المصرى ينقصه الكثير من إشباع الحاجات الأساسية، وقد تحققت قيمتى " المساواة " و " الإنجاز " على الأقل من وجهة نظر مجتمع الدراسة، كما لم تتحقق قيمة الشعور بالمواطنة بصورة قوية، ولقد أرجعت الدراسة ذلك إلى اتصال هذه القيمة اتصالاً وثيقاً بقيمة " الإنسان "، فإذا وجد الإنسان المصرى ذاته من خلال توفير أبسط حقوقه فى الحياة وهى توفير وإشباع حاجاته الأساسية لكى يعيش بكرامة وحرية ويشعر بالأمن الاجتماعى؛ تحققت القيمة الخاصة بالشعور بالمواطنة[1].

وإذا كانت دراسة قد اهتمت بدراسة دور التنمية والتحديث بتحقيق القيم التنموية بصفة عامة وقيمة الإنجاز بصفة خاصة، فإن دراسة سيد محمد عبد العال " ديناميات العلاقة بين القيم ومستوى الطموح فى ضوء المستوى الاجتماعى

(١) ثروت محمد محمد شلبى، مرجع سابق، ص ٥٠.

الاقتصادى فى نماذج مختلفة من المجتمع المصرى " كان هدفها معرفة أنساق القيم وترتيبها لدى الشرائح المختلفة (عمال ـ فلاحون ـ صفوة المتحضرين)، وعلاقة القيم بمستوى الطموح لدى الشرائح الاجتماعية المتباينة.

واعتمدت الدراسة على عدد من مقاييس ترتيب القيم، والاتجاهات القيمية، ومستوى الطموح، بالإضافة إلى استمارة المستوى الاجتماعى الاقتصادى، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة، منها وجود علاقة ارتباطية بين القيم والمستوى الاجتماعى الاقتصادى فى كل شريحة من الشرائح الاجتماعية الثلاث (الريف ـ الحضر ـ العمال)، فقد تبين أن المستوى الاجتماعى الاقتصادى المتوسط يمتاز بالتمسك بالقيم الدينية بدرجة تفوق المستويين الآخرين، كما أن هناك فروقاً دالة فى مستوى الطموح بين عينتى الريف والحضر لصالح الحضر، فقد تبين ارتفاع مستوى الطموح لدى العمال الحضريين، وقد تبين أن القيم ـ باعتبارها معياراً أساسياً ـ تحدد غيرها من متغيرات يدخل فى إطارها مستوى الطموح، فالقيم إذن تحدد مستوى الطموح رفعاً أو خفضاً.

ومما يؤخذ على هذه الدراسة إغفالها لقطاع عريض ومؤثر فى المجتمع وهو طلاب الجامعة، فلم تشتمل عينة البحث عليهم باعتبارهم فئة أو شريحة من فئات وشرائح المجتمع، فضلاً عن أن عينة البحث اقتصرت على الذكور دون الإناث؛ مما أدى إلى إهدار فرصة لعرض الفروق بين الجنسين فى دينامية العلاقة بين القيم ومستوى الطموح[1].

ومن الدراسات البالغة الأهمية ـ فى هذا المجال ـ دراسة " الهجرة النفطية والقيم الاجتماعية " التى قام بإجرائها مجموعة من أساتذة قسم الاجتماع، بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ولقد اهتم هذا البحث بدراسة الآثار التى ترتبت على تدفق الثروة النفطية فى التغير بصفة عامة، خاصة فى كل من الدول النفطية المستوردة للعمالة والدول غير النفطية المصدرة للعمالة.

---

(١) سيد محمد عبد العال، دينامية العلاقة بين القيم ومستوى الطموح فى ضوء المستوى الاجتماعى الاقتصادى فى نماذج مختلفة من المجتمع دراسة ميدانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٦.

ولقد حاولت الدراسة التوصل إلى تحقيق هذا الهدف من خلال إنجاز أهداف فرعية أخرى، كدراسة البناء القيمى للمجتمع المصرى ودراسة القيم المرتبطة بالأسرة والزواج، والقيم المتصلة بالعمل، وقيم الاستهلاك والإنفاق والادخار والاستثمار، والقيم السياسية والاتجاهات نحو السلطة، والقيم الدينية فى المجتمع المصرى، وأثر الثروة النفطية على تغير أنساق تلك القيم فى المجتمع المصرى.

ولقد توصلت الدراسة إلى عدد كبير من النتائج الهامة، نذكر منها على سبيل المثال، انحسار قيم العمل والتعليم، وانخفاض مستويات الأداء والمهارة، وانحسار قيمة العمل المنتج، وتدعيم القيم الاستهلاكية، وهكذا تؤثر القيم الاقتصادية الجديدة على القيم بوجه عام، فهى تضعف القيمة الداعية للعطاء للمجتمع، وتدعم القيم الفردية وتزيد من شعور الأفراد بالاغتراب، وينجم عن ذلك قيم سلبية أخرى، مثل التبلد واللامبالاة وعدم المشاركة الاجتماعية والسياسية.

ومن الدراسات السوسيولوجية الحديثة فى مجال دراسة القيم، دراسة " قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر: تحليل " سوسيو - ثقافى " فى الفترة من الستينيات للتسعينيات " وهى رسالة الدكتوراة للمؤلفة(*).

ولقد اهتمت تلك الدراسة برصد حقيقة قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر، والظروف الموضوعية التى ينجز فيها الإنسان المصرى والعوامل " السوسيو - تاريخية " التى تعوق قدرته على الإنجاز أو حتى رغبته فيه.

ولقد حاولت الدراسة التوصل إلى تحقيق هذا الهدف من خلال تحليل الفترة من الستينيات للتسعينيات تحليلاً " سوسيو - تاريخياً "، وقسمت تلك الفترة إلى ثلاث مراحل أساسية: المرحلة الناصرية، ومرحلة الانفتاح الاقتصادى، ثم مرحلة الانفتاح الإنتاجى ثم الخصخصة.

---

* لمزيد من التفاصيل، أنظر:
نهله إبراهيم، " قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر: تحليل " سوسيو - ثقافى " فى الفترة من الستينيات للتسعينيات "، رسالة دكتوراة غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.

واعتمدت الدراسة على دمج المناهج الكيفية بالمناهج الكمية، فاستخدمت المنهج التحليلى، وخاصة التحليل " السوسيو ـ تاريخى "، وقارنت نتائجه بنتائج الدراسة الميدانية التى اعتمدت على طريقة المسح الاجتماعيى بالعينة.

ولقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة، نذكر منها على سبيل المثال:

أن نسق قيم الإنجاز قد تأثر بطبيعة الأيديولوجيا السائدة والنسق القيمى السائد، وبطبيعة البناء السياسى والاقتصادى والطبقى السائد، فى ظل تداعيات النسق الرأسمالى العالمى. كما أكدت نتائج الدراسة على تباين أنساق قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر فى الفترة من الستينيات إلى التسعينيات، نتيجة لما طرأ على المجتمع المصرى من تغييرات وتغيرات متواترة خلال تلك الفترة فأكدت على أن أنساق قيم الإنجاز قد طرأ عليها الكثير من التغير فى كل مرحلة من المراحل التاريخية الثلاث، وكانت كل مرحلة منها بمثابة مقدمة طبيعية ومنطقية للمرحلة التى تليها.

حيث اتضح أن نسق قيم الإنجاز السائد فى الفترة من الستينيات إلى التسعينيات كان خليطاً من نمطى قيم الإنجاز القومى الهادف، والنفعى المادى الشكلانى، وأن كلاهما تبادلا الترفيع والتخفيض، بل والصراع أحياناً من مرحلة لأخرى.

فشهدت قيم الإنجاز القومى الهادف ترفيعاً على المستوى الرسمى والثقافى والإعلامى والدعائى والسياسى فى الستينيات، وقد شهد نسق قيم الإنجاز النفعى المادى تخفيضاً على المستوى الرسمى؛ فى مقابل ترفيعاً على المستوى المجتمعى والواقعى، ولكنه كان خفياً لا يصرح به.

وتبادل نمطا قيم الإنجاز الترفيع والتخفيض فى مرحلة السبعينيات، حيث تم ترفيع نمط قيم الإنجاز النفعى على مستوى الفكر والممارسة، فى مقابل تخفيض مرتبة قيم الإنجاز القومى الهادف ومحاربتها ومحاولة النيل منها على المستوى الإعلامى والثقافى والسياسى، وعلى مستوى ممارسة العمل الاقتصادى وما تبعه

من فساد عملت على نشره الرأسمالية المحلية بالتعاون من الرأسمالية العالمية، لكن ذلك لم ينف استمرار وجود نسق قيم الإنجاز القومى الهادف على المستوى المجتمعى.

وفى مرحلة الثمانينيات والتسعينيات حوربت قيم الانفتاح أو قيم الإنجاز النفعى المادى، ولكنها بقيت ـ إلى حد كبير ـ على مستوى الفكر والممارسة، فشهدت مرحلة التسعينيات الكثير من صور التناقض القيمى والصراع القيمى حول جدوى نمطى قيم الإنجازن وإن كان ذلك لم يعمل على محو قيم الإنجاز القومى الهادف حتى وإن كان ذلك على مستوى القول وليس على مستوى الفعل فى كثير من الأحيان.

ومن ثم يمكننا استخلاص بعض القضايا الأساسية من خلال التناول النقدى السابق للدراسات العالمية والعربية والمحلية للقيم الثقافية، يمكن أن نوجزها فيما يلى:

- أن الدراسات العالمية ـ القديم منها والحديث ـ أكدت على قضية الثنائية الثقافية، وقد جاراها الكثير من الدراسات العربية والمحلية فى هذا الاتجاه، فأكدت على القيم الثقافية الداعية للتخلف فى مقابل القيم الداعية للحداثة، وأكدت غالبية هذه الدراسات على تعايش القيم الثقافية المتناقضة، ولكنها لم توضح كيفية تعايشها وماهية الوظائف التى يؤديها هذا التعايش وشكل استمراريته فى المستقبل. ولكنها مع ذلك استطاعت أن ترسم صورة للبناء القيمى للمجتمع المصرى، فى ظل سياسات الانفتاح الاقتصادى، وقد حاول البعض الآخر رصد علاقة الهجرة النفطية بالقيم فى المجتمع المصرى المعاصر.

- ومن ثم فإن قضية القيم ـ على هذا النحو ـ تظهر التحليل وكأنه عالم يعبر عن مستويين مختلفين: مستوى البنية الاجتماعية، ومستوى البنية الثقافية، فتحليل أنماط الإنتاج يأتى فى البداية ويتلوه تحليل العناصر الثقافية دون توضيح لطبيعة علاقة الأطر الثقافية بالأطر الاقتصادية والاجتماعية، هذا بالإضافة إلى ما قد تسفر عنه الحياة اليومية من ضغوط متواترة قد تدفع بتلك العلاقة إلى أن تنحو منحى دون آخر.

الفصل السادس

قضايا ثقافية معاصرة

تمهيــــد.

أولاً - الغزو الثقافى ... مفهومه وتطوره.

ثانياً - حوار حضارات أم صراع ثقافات.

ثالثاً - العولمة والهوية الثقافية.

رابعاً - وسائل الإعلام وصناعة الثقافة.

خامساً- الثقافة ومجتمع المعلوماتية.

تمهيـــد :

إن الساحة الثقافية على المستويين الأكاديمي والثقافي، وعلى المستويين العالمي والعربي قد شهدت صخباً متعالياً في العقود الأخيرة، وتعالت أصواتها بشدة مع تزايد هيمنة الآلة الأمريكية في فرض قضايا العولمة، والعمل على تدعيم أمركة الثقافة العالمية بكل السبل، مستغلة في ذلك ترسانتها الإعلامية والمعلوماتية والفضائية والتكنولوجية الضخمة. ساعية بذلك إلى فرض نمط الثقافة الأمريكية، وتهميش الثقافات الوطنية، وتذويب الهوية الثقافية. وعملت على اختفاء مصطلحات كثيرة كالوطنية والقومية، والشخصية الوطنية، ليحل محلها العولمة والثقافة العالمية والكونية.

ومن ثم ظهر معترك فكرى فى دول العالم عامة وفى دول العالم الثالث والعالم العربى خاصة، ناقش عدد من القضايا الملحة كالغزو الثقافى وصراع الحضارات المفروض، وهل يمكن أن يكون هناك مجال لحوار الحضارات ؟!!. كما فُرضت قضايا أخرى كالعولمة والهوية الثقافية، ودور وسائل الإعلام فى عملية العولمة. وغيرها من القضايا التى رأينا أن نختار أهمها ونتناولها بالشرح والتحليل فى الفصل الراهن.

ولقد رأيت أن أكتفى هنا بطرح أربعة قضايا هامة وهى: الغزو الثقافى مفهومه وتطوره، وهل هو وجه آخر أو مسمى آخر للعولمة؟، ثم قضية حوار الحضارات وصراع الثقافات، وسأنتقل من ذلك إلى رصد آثار العولمة على الهوية الثقافية للمجتمعات الخاضعة لسيطرة الرأسمالية العالمية، ثم انتقل لرصد دور الإعلام فى عملية العولمة، وما إذا كان الإعلام فى الدول النامية يعد إعلاماً تابعاً، أم أنه قد يحقق قدراً من الاستقلالية عن رقابة الدولة فى المجتمعات النامية، وأخيراً أحاول رصد مبدئى للثقافة فى ظل مجتمع المعلوماتية من حيث أبعادها وآلياتها وتطورها.

أولاً - الغزو الثقافى ... مفهومه وتطوره :

إن الغزو الثقافى ظاهرة قديمة فى ثوب جديد يختلف تعريفه من فترة تاريخية لأخرى، فأحياناً يطلق عليه غزو العقول، وأحياناً يطلق عليه غسيل المخ أو غسيل العقول. ومع ذلك فإننا إذا ما حاولنا رصد المقصود بعملية الغزو الثقافى فإننا قد

نصل في النهاية إلى أنها الوجه الآخر لما يطلق عليه مؤخراً العولمة، أو عولمة الثقافة. ولكي نتأكد من صحة تلك المقولة علينا التعرف على تعريف الغزو الثقافي وتطوره في أدبيات العلوم الاجتماعية ومقارنته بتعريف العولمة وتطورها.

■ مفهوم الغزو الثقافي وتطوره :

هناك من الكتاب من يعرفه بأنه الأسلوب الجديد " للإمبريالية " العالمية التي تحاول من خلاله ضمان استمرار هيمنتها على البلدان النامية، من خلال ما أطلق عليه بعض المنظرين الأمريكيين (البعد الرابع) ويعنون به إحكام النفوذ من خلال الثقافة بإعتباره بعداً جديداً، يضاف إلى أبعاد السيطرة السابقة: الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، ومن خلال التغلغل الثقافي، يتم نشر مفاهيم ثقافية وفكرية معينة، تخدم وجود الدولة " الإمبريالية " حيث يتم مسخ الثقافة الوطنية، وتشويهها، والاقناع بأنها ثقافة متخلفة لا تواكب العصر ومتطلباته الحضارية، فيصبح كل ما هو أجنبي له السيطرة والتفوق، وهو المثال والنمط الذي يجب أن يقلد في ميادين الحياة كافة، الأدب، والفن، والموسيقى، وتقاليد الحياة اليومية من المسكن والمأكل والرقص ولغة التخاطب.

إن الغزو الثقافي من أحدث الأساليب " الإمبريالية " لضمان فرض الهيمنة والتبعية، لأن غزو العقول أخطر من غزو الأرض، لأنه غزو غير منظور وغير مباشر، مما يعني أن مكافحته أصعب وأقسى، ويلاحظ أن الغزو الثقافي أو " غزو العقول " ملازم للقوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الأقوى في استعمال هذا الأسلوب، وهذا ما يفسر العدد الهائل للوكالات والإدارات والأجهزة الأمريكية العاملة في خدمة هذا الميدان، وصولاً إلى هيمنة النمط الأمريكي في السلوك والتفكير على أوسع بقعة في العالم، بما فيها أوربا ذاتها[1].

من الكتّاب من يفرق بين مفهوم الغزو الثقافي والإحتكاك المطلوب بين الحضارات، فيفرق بين جانبين: جانب الثقافة الإنسانية الرفيعة التي تحمل بطبيعتها

---

(١) محمد سيد أحمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٧، ١٨.

قيماً إيجابية، وجانب آخر ينذر بالخطر وهو البضاعة الرديئة التي تتزين بزى ثقافى وهى من الثقافة الحقيقية براء، والثقافة الإنسانية الرفيعة تحمل بطبيعتها قيماً إيجابية ففى ميادين الأدب والفن والفكر لا يصح أن تثار فكرة مثل الغزو الثقافى، لأن الأمر هنا هو تبادل خلاّق، ولا يتصور قيام ثقافة بإنغلاقها على ذاتها، وطردها لعوامل التأثير، أى التفاعل النشيط فى جو من إحترام الحرية وتقدير المسئولية فى وقت واحد.

والدارسون لتاريخنا المصرى الحديث يعلمون أن عملية إحلال الثقافة الأوروبية محل ثقافتنا الأصلية لم تجر ضمن حدود التنافس الحر بين الثقافتين، وأن تدخلاً مؤثراً واسعاً قد حدث لصالح الثقافة الأجنبية، على أيدى الفرنسيين الفاتحين فى نهاية القرن الثامن عشر، فلقد أدخل بونابرت من (البدع) الكثير، الأمر الذى كان سبباً فى ثورات المصريين عليه، كما يقرر (كريستوفر هيرولد) وكما قرر (الجبرتى) و (نقولا الترك) من قبل. ويذكر هؤلاء المؤرخون أن بونابرت حاول (ربط الشعب المصرى بالعادات والنظم الفرنسية) وأن الجنود الفرنسيين استهتروا استهتاراً خطراً بالآداب وأن النساء خرجن (خروجاً شنيعاً مع الفرنساوية)، وبقيت مدينة مصر (أى صارت القاهرة) مثل باريس فى شرب الخمر والمسكرات، والأشياء التى لا ترضى رب السماوات، وأنشأ الفرنسيون بعض الخمارات فى المساجد وكان المصريون يتمنون الموت كل ساعة من شدة الحنق والغيظ.

وربما قال القائل إن هذا كله لا يعدوا أن يكون مسلكاً عادياً من جند فاتح غشوم، وليس فيه إحلال ثقافى، ولا زلزلة للقيم الأصيلة، ولا ترويجاً للعادات والأخلاق الفرنسية المناقضة، ونقول له حسبك فلا يزال هناك الكثير، المصريون المعاصرون للأحداث أدركوا أنها عملية (فرنسة) لمصر، والمؤرخون يشهدون بصدق إدراكهم، ونحن لا يسعنا إلا أن نقرر أنها كانت عملية إحلال ثقافى اصطناعى مخطط وليس مجرد تنافس حر (طبيعى) بين ثقافتين.

ومن الكتّاب من يُصحح المفهوم - فيما يرى - فيقول بأنه لا يوجد غزو ثقافى لأن المعرفة شئ متوارث لا يختص به شعب دون شعب وإلا توقفت حركة

الاستمرار الحضارى، وأن هناك حوالى عشرين حضارة سبقت الحضارة المعاصرة، وظهرت فى أماكن متعددة من العالم، وكل حضارة ترث ما سبقها وتضيف إليه، ويقول: ولكن أحب أن أصحح الكلمة، الغزو الذى نتعرض له غزو إعلامى لا ثقافى، والإعلام جزء من معركة السياسة، الذى يؤهل لها الإنتصار على الإنسان نفسه، وقهر قواه المعنوية، وقد استعمل هذا زمناً طويلاً، ولعل أبرزه ما عرفناه باسم " الطابور الخامس " فى الحرب العالمية الثانية.

ومنهم من يقطع بأننا واقعون تحت استعمار ثقافى، وأنه عندما بدأت أوربا تستيقظ من الغزو العربى، وبعد أن علمتهم الحروب الصليبية استخدام الاستعمار الثقافى مع الاستعمار السياسى فأرسلوا بعثات المستشرقين التى ظاهرها الاهتمام الزائد بالعرب، لكن معظمها كان يعمل على تغيير الفكر العربى لاستعماره ثقافياً، تمهيداً للاستعمار السياسى، ويقول: لقد تخلصنا من الاستعمار السياسى ونحاول الآن التخلص من الاستعمار الاقتصادى، ولكن ما زلنا واقعين تحت الإستعمار الثقافى؛ فلا توجد تراثية مطلقة، ولا تغرب مطلق، قد يتغلب جانب على الجانب الآخر لكن الاثنين موجودان[1].

والدكتور " برهان غليون " يقول إن مفهوم الغزو الثقافى يستخدم ـ فى مطلع العقد التاسع من القرن العشرين الميلادى ـ فى اللغة العربية أكثر من غيره للإشارة إلى حركة انتقال الأفكار والعقائد، والقيم والعادات الغربية بشكل مكثف وغير مسيطر عليه إلى المجتمعات العربية. ثم يمضى الدكتور " برهان " فى تعريف مصطلح التبعية الثقافية فيقول بأنها نمط العلاقة التى تجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنيوياً فى إنتاج القيم والمعانى والأفكار والمعارف التى تحتاج إليها مجتمعاتها على ثقافات أخرى تمارس تجاهها سيطرة ما، سواء كان ذلك بسبب تفوق هذه الثقافات الموضوعى فى مقدرتها على مثل هذا الإنتاج أو بسبب إنعدام الثقة بالنفس لدى الثقافات الضعيفة، وقد أطلق المفهوم بشكل أساسى على العلاقة بين الثقافات التقليدية والثقافات الغربية الحديثة، ولكن التبعية ترتبط أيضاً بالظواهر التى تفرزها علاقات

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ١٨ ـ ٢٠.

التبعية هذه من إنعدام الإتساق داخل الأتساق الثقافية التابعة، والميل نحو التحلل والتفكك الثقافى، فالتبعية بما تمثله من علاقة غير متكافئة وسطوة معنوية للثقافات السائدة، تفرغ الثقافة المحلية من قيمتها الذاتية، وتجعل أنظمتها ولوائحها وأفكارها ورموزها جميعاً مفتقرة للصدق فى نظر أصحابها، ومن هنا فإنها تدفع بالضرورة إلى نشوء ظواهر الإغتراب، وإهتزاز الشخصية، وأزمة الهوية، وليس التأكيد المتزايد على الهوية الثقافية لدى الشعوب النامية فى الربع الأخير من القرن العشرين إلا رد الفعل المباشر على هذه الأزمة ومشاعر القلق والخوف على الذات الثقافية.

ولمزيد من وضوح الصورة الذهنية عن مفهوم الغزو الثقافى لابد من إجلاء معنى الاتصال الثقافى، لأن الخيط الفاصل بينهما هو الخيط الذى يحدد هوية كل منهما، وبقدر الإحكام فى تحديد هذا الخيط وتميزه يكون الصواب فى التعريف وفى التطبيق بين المفهومين المتناقضين: الغزو الثقافى - الاتصال الثقافى.

ويقصد بالاتصال الثقافى أو الاتصال الحضارى - وهما تعبيرات يعبران عن حقيقة واحدة - اتصال ثقافة أو حضارة بثقافة أخرى أو بيئة ثقافية أخرى أو بحضارة أخرى أو بيئة حضارية أخرى بغض النظر عن مستوى الثقافة أو درجة التطور الحضارى فى الـمُتصِل (بكسر الصاد) أو الـمُتصَل (بفتح الصاد) وكلا التعبيرين فى الحقل الإعلامى يقصد به الدائرة الأوسع فى الإتصال بين البشر التى تبدأ بالإتصال الذاتى وهو إتصال الإنسان بنفسه، ثم الإتصال الشخصى وهو إتصال الإنسان بأصدقائه وأهله وزملائه، ثم الإتصال الجماهيرى مثل الإتصال بجماهير غفيرة عن طريق التليفزيون والراديو والصحيفة، ثم الإتصال الثقافى أو الحضارى الذي يمثل أوسع دوائر الإتصال.

ويشترك المفهومان المتناقضان: الغزو الثقافى - الإتصال الثقافى فى استخدام وسائل الإعلام، ولكن ذلك لا يعوق الفصل بينهما، بل إن لكل منهما وسائل يختص بها غير الوسائل المشتركة، والتداخل بين النقيضين يبدو ظاهرياً فحسب، لأن الفروق الرئيسية بين الغزو الثقافى وبين الإتصال الثقافى شديدة الوضوح، هذه الفروق هى الخيط الذى يبين لنا بياناً جلياً هوية كل منهما.

ويمكننا أن نُجمل هذه الفروق الرئيسية فى ثلاثة فروق هي: [1]

١ - الإكراه والخضوع فى الغزو الثقافى، وفى المقابل التلقائية والإيجابية فى الإتصال الثقافى، مبدأ الحرية إذن هو المبدأ الأول الذى يفرق بين الغزو الثقافى وبين الاتصال الثقافى، وكما ينص القرآن الكريم (لا إكراه فى الدين) نقول لا إكراه فى الثقافة.

٢ - خلق الاستعداد للانفصال عن الجذور الثقافية والحضارية الوطنية بل والتنكر لها وإحتقارها فى الغزو الثقافى، وفى المقابل خلق روح الإنتقاء والمفاضلة فى الاتصال الثقافى، مبدأ عدم التنكر للتراث الحضارى والثقافى والإنتقاء فى الوقت نفسه يمثل (بشقى عدم التنكر من جانب والإنتقاء من جانب آخر) المبدأ الثاني الذى به نفرق بين الغزو الثقافى وبين الاتصال الثقافى.

٣ - صياغة العقول فى الغزو الثقافى، وفى المقابل الإضافة واستكمال البناء العقلى فى الاتصال الثقافى، هذا هو المبدأ الثالث الذى نفرق به بين المفهومين المتناقضين مفهوم الاتصال الثقافى - مفهوم الغزو الثقافى.

ولمزيد من وضوح الصورة الذهنية عن مفهوم الغزو الثقافى بعد أن أمسكنا بخيط يفصل بينه وبين نقيضه ينبغى أن نقلب النظر فى المحاولات السابقة لصياغة تعريف محدد غير التعريفات التى وردت فى سياق أقوال المفكرين التى عرضناها، ولأن أسماء الغزو الثقافى متعددة وربما هى أسماء أشكاله المختلفة فإننى أعتبر مصطلح الحرب النفسية هو أكثر الأسماء حظاً فى محاولات التعريف ومرد ذلك - عندى - أن الحرب النفسية جزء من حرب الإنسان للإنسان التى واكبت رحلة البشرية على ظهر الأرض.

ولقد حظى مفهوم الحرب النفسية بسيل من المسميات منها ما يشترك فيه مع مفهوم الغزو الثقافى، فمن المسميات التى أطلقت على الحرب النفسية: غسيل الأدمغة، حرب الأعصاب، الطابور الخامس، الحرب السياسية، النضال من أجل الحصول على عقول الرجال وإرادتهم، حرب الأفكار، الحرب الباردة، حرب الكلمات.

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢١ - ٢٥.

ويمكن القول بأن تعبير غسيل العقول أو غسيل الأدمغة أو غسيل المخ هو في جوهره تشكيك فرد أو جماعة، وزعزعة يقينهم بمختلف الوسائل، حتى تذيب صلابة العقائد الراسخة والأفكار الثابتة فى عقولهم، ثم الوصول بهم إلى مرحلة الحيرة والشكوك، وبعد ذلك على الفور تبدأ عملية غرس الأفكار الجديدة والمعتقدات التى تحل محل اليقين القديم، وباستمرار العمل تثبت الأفكار الجديدة والمعتقدات التى تم غرسها، ويتصرف الفرد أو الجماعة وفق هذا الغرس الجديد.

وثمة تعريف لغسيل الأدمغة أو قتل العقل بأنها العملية التى توجد خضوعاً لا إرادياً، تجعل الناس تحت سلطان نظام " لا تفكيرى " وتجعل الناس فى غمرات رق آلى لا حيلة لهم فيه.

وكما كان الخيط واضحاً بين الغزو الثقافى والاتصال الثقافى فى النقاط الثلاث التى أوردناها للتفرقة بينهما فإن الخيط نفسه يفرق لنا بوضوح بين غسيل الأدمغة وبين التثقيف العقائدى مثل التوجيه الدينى والتعليمى والاجتماعى. فصل الخطاب بين التربية العقائدية أو التثقيف العقائدى وبين غسيل الدماغ هو حرية الإرادة فى الاختيار والإقتناع، وهو فى الوقت نفسه عرض الأفكار المقابلة والرد عليها، وكلا النقطتين يتطلب إعمال العقل، فإذا تم التلقين عن طريق سلب الإرادة وإخفاء الأفكار المقابلة، كان غسيلاً للدماغ، أما إذا تم بالإرادة الحرة وبعرض الأفكار المقابلة، والرد عليها فهو تثقيف عقائدى أو تربية عقائدية[1].

وإلى جانب مصطلح الحرب النفسية ظهر مصطلح " غسيل المخ " أو الدماغ ويقول " دينيس ون " Denise Winn فى مقدمة كتابه العقل المُسخَّر أو المُضلَّل The Manipulated Mind لقد ظهر مصطلح " غسيل المخ " مطبوعاً لأول مرة فى مقال نشرته صحية " ميامى نيوز " Miami News فى سبتمبر عام ١٩٥٠، وكان إدوارد Edward Hunter هو الذى صك هذا المصطلح ترجمة للكلمة الصينية " هس ـ ناو " التى تعنى " غسيل المخ "، وقد استخدم هذا المصطلح فى مقال " إدوارد " ليقول بأن القادة الصينيين استخدموا بعد الصورة الصينية أساليب إقناعية لم تعرف من قبل، لإجبار الصينيين على الإنضمام إلى الحزب الشيوعى.

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢٥، ٢٦.

لقد أهتم كثير من خبراء الاجتماع والمحققين الجسورين بهذا الموضوع، فركز البعض على إثبات أن العقول لا يمكن غسلها، وانتهت المسألة بالنسبة لهم، واستنتج البعض الآخر أن غسيل المخ هو " تكنيك " قوى ومتغلغل يسمح بالهيمنة والسيطرة على الفرد أولاً، ثم على العالم، أما جوست ميزلو Joost Meerlo فيطلق عليه " التكييف السياسى " Political Conditioning، ويقول: يجب ألا يخلط بين التكييف السياسي أو التدريب أو الإقناع حتى اليقين، إنه أكثر من ذلك، إنه ترويض، إنه السيطرة على كل من الأنماط العصبية البسيطة والمعقدة للإنسان، إن الديكتاتور يريد أولاً الإستجابة المطلوبة من الخلايا العصبية، ثم السيطرة على الفرد، وأخيراً السيطرة على الجماهير.

ويذهب " كارل روان " Rowan، أحد السفراء الأمريكيين ثم مدير الوكالة الأمريكية للإعلام USIA إلى القول صراحة: إننا بنشر ثقافة الولايات المتحدة نساعد على تحقيق أهداف السياسة الخارجية للولايات المتحدة، فليس لنا من مهمة أخرى. ولقد كان " فيليب كومبس " وهو أول من شغل منصب مساعد وزير الخارجية للشئون الثقافية والتربوية أول من صاغ نظرية البعد الرابع في النشاط الدولي، فإلى جانب الأنماط الثلاثة من النشاط الدولى التقليدى: الدبلوماسى، والعسكرى والاقتصادى، تضيف الحكومة الأمريكية بعداً رابعاً هو العلاقات الثقافية.

ويختتم جميل طراد هذه الحيثيات الأمريكية بقوله: ليس المطلوب عند الأمريكيين أقل من تكوين وعى عالمي عن طريق اتصال عالمي، ولكن هذا الوعى العالمي الذى يتنافى مع كل حدود قومية، ومع كل " أيديولوجية قومية "، يفترض فيه فى الوقت نفسه أن يتسع على رحب لاستيعاب الرسالة الأمريكية، فهنا القومية لا تتنافى مع العالمية، لأن أمريكا هى العالم، ولأن التربية العالمية هى جزء لا يتجزأ من الحلم الأمريكى، ولأن الثقافة الأمريكية هى طليعة التقدم، سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة، وسواء كانت تعبيراً عن خير، أو أسوأ ما لدى الأمريكيين، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة، والحياة اليومية للشعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة وسياستها.

هـذا التصـور الأمريكـي لنفـي مقولـة الغـزو الثقـافي بسـبب التطـور " التكنولوجي " والإلكتروني يتبناه بعض العرب مختلطاً بشوائب التبرير ومحاولات التوفيق غير العلمية وغير الصحيحة، مما يجعل الأصل الأمريكي أوضح وأكثر تماسكاً[1].

يقول د. عبد الحليم محمد أحمد: الغزو الثقافي (أو التغريب) فرع من الغزو الاستعماري وهو نوع من التشويه الفكري يعني انتقاء المستعمر لنواح فكرية منحطة من حضارته فيقدمها بغية تحقيق هدفه الأساسي، وهو استمرار التخلف، واستمرار حالة التبعية أطول فترة ممكنة، وهو يختار ما يهدم لا ما يبني وإن كان لابد من قدر من البناء فهو محدود أيضاً بالهدف نفسه، وهو تمكن المستعمر من تحقيق أكبر كسب من البلاد المستعمرة.

وتلك النواحي الفكرية المنحطة وهذه الأوجه الهزلية من ثقافة المستعمر لا يمكن أن يطلق عليها اسم الحضارة الحديثة. والمستعمَر (بفتح الميم) إزاء الغزو قد يقف موقفاً سلبياً فيتلقى ما يُلقى إليه، دون إختيار أو تمحيص. بينما التفاعل الحضاري (أو التحديث) جهد إيجابي شاق في الدراسة والبحث والتمحيص للحضارة الحديثة، ثم في الإختيار والإقتباس ثم في الأقلمة والتكيف مع خصائص حضارتنا الأصلية ومع ظروف بلادنا. على أننا نقرر أنه يحدث عادة قبل التفاعل الحضاري ما يمكن أن نسميه التحدي الحضاري. والتحدي كما يقع بين حضارتين مزدهرتين يقع أيضاً بين حضارة متفوقة وحضارة متهالكة. ونحن نواجه فعلاً تحدياً حضارياً صارخاً يهزنا من الأعماق، وأمامنا أحد أمرين: أن نواجه هذا التحدي مواجهة إيجابية بالتفاعل الواعي، أي بالأخذ والعطاء. وبين المواجهة السلبية بطرفيها المنحرفين الرفض المطلق أو الخضوع المطلق، وفرق كبير بين إنكار ذلك الغزو الفكري الإستعماري وبين الموقف السلبي العام من الحضارة الحديثة والخلط بين الاثنين يعني إقامة هذا الحاجز الصفيق بيننا وبين الفكر الإنساني.

ومنذ أوائل العقد التاسع من القرن العشرين الميلادي بزرت صورة ذهنية جديدة لمفهوم الغزو الثقافي في أوربا الغربية، وفي فرنسا على وجه الخصوص.

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٢٧ - ٣١.

لقد شهد عام ١٩٨٢ مؤتمراً دولياً حاشداً مناقشة القضايا الثقافية، عقد فى المكسيك، ونظمته " اليونسكو ". وفى هذا المؤتمر فجر المندوب الفرنسى مشكلة الغزو الثقافى الأمريكى على النطاق العالمى. ورد عليه المندوب الأمريكى، ثم اشتعل الحوار حول هذه القضية. وفى عام ١٩٨٢ أيضاً صدر فى فرنسا كتاب غزو العقول أو غزو الأرواح Conguéte des Esprits لمؤلفه " ايف اود " Eudes Yves. وكان قد صدر كتاب الحرب الثقافية La Guerre Culturelle مؤلفه هنرى جوبارد Henri Gobard عام ١٩٧٩. وكتاب فرنسا مُستعمرة عام ١٩٨٠ Isee la France Colon لمؤلفه جاك تيبو Jacques Thibau، وكتاب " ايف أود " يحمل عنواناً فرعياً له دلالة كبيرة هو: هيكل التصدير الثقافى للحكومة الأمريكية إلى العالم الثالث. ويؤصل المؤلف الفرنسى فى كتابه هذا رؤية الزعماء الأمريكيين الأوائل للدور الأمريكى على المستوى العالمى، ثم تبنى من خلفهم من الزعماء لهذه الرؤية.

ويقول د. محمود الذوادى: إن صاحب الكتاب يعتقد أن المطلع على تاريخ الشعب الأمريكى منذ فترة ما قبل انتصار عام ١٧٨٣م على بريطانيا، وخلال القرن التاسع عشر، لا يكاد يجد رجل دولة أو مفكراً أمريكياً لم ير فى نشأة المجتمع الأمريكى الجديد ـ بعد انفصاله عن المجتمع الأم بريطانيا ـ بداية جديدة لتاريخ الإنسانية جمعاء، ويذهب هذا الإعتقاد فى الولادة الجديدة للإنسانية بظهور الأمة الأمريكية إلى حد نكران الروابط البيولوجية والثقافية التى تربط المجتمع الأمريكى المستقل " بإنجلترا " فهذا المجتمع الجديد حسب ما ورد فى ميثاق الإستقلال الأمريكى على لسان " جفرسن " Jeffersen هو الذى سوف ينشئ العصر الذهبى على سطح هذه الأرض، وهو بالتالى سوف يحقق حلم المجتمع المثالى (الطوبائى الإنسانى).

أما " جورج واشنطن " فقد رأى هو الآخر فى حصول الولايات المتحدة الأمريكية على إستقلالها لمسات خفية. ولقد ذهب بعد " جورج واشنطن " عدد من الفلاسفة والمفكرين المتدينين إلى حد مقارنة تاريخ الشعب المختار بعمارة الأمة الأمريكية. وفى نظر " جورج بارلو " Joel Barlou، أن المواطن الحر الأمريكى سواء كان متديناً أو غير متدين، " ليبرالياً " أو ثورياً ينبغى إعتبار نفسه كمشروع

لنصف الجنس البشرى. أما بالنسبة " لجون آدمس " John Adams، فالجمهورية الأمريكية الطاهرة والفاضلة مكتوب عليها أن تأخذ بقيادة الكوكب الأرضى وإعطاء الإنسان فرصة تجسيم الكمال المثالى(١).

ومن وجهة نظر ايف أود Yves Eudes، فإن هذا المثل الأمريكى لقيادة كل الإنسانية لم يفتأن أن غير أسس الشرعية من وجهة النظر الأمريكية، فالديموقراطية أصبحت بذلك هى البديل، ودور الولايات المتحدة الأمريكية هو أن تجعل من العالم مكاناً يطمئن الناس فيه أكثر على مصير الديمقراطية والحرية. وقد ظلت راية الديمقراطية مناداً بها من طرفة الرؤساء الأمريكيين أمثال روزفلت Rousvelt، وكيندى Kennedey، وكارتر Carter. ومن هذه الخلفية الأيديولوجية لقادة الشعب الأمريكى استمدت فكرة حق الولايات المتحدة - حسب رأى بعضهم - وواجبها فى التأثير على عقول البشر وأرواحهم. فالشعب الأمريكى بطبيعته لا يمكن أن يكون شعباً عادياً أو أنانياً لا يعيش إلا لنفسه. ومن هنا يأتى مفهوم التثقيف الأمريكى للإنسانية جمعاء كمشروع شرعى لكل من تفهم وتعرف على طبيعة عقائد ورؤى قادة الأمة الأمريكية الجديدة منذ دخولها سجل التاريخ حتى يومنا هذا.

ولا تأتى قيمة هذا الكتاب ومساهمته فى ربط الغزو الثقافى الأمريكى المعاصر بالأيديولوجية الثقافية التى نادى بها زعماء ومفكرو الأمة الأمريكية الأوائل فحسب، وإنما تتميز مساهمته خاصة فى التحليل المنظم والمفصل للأجهزة الأمريكية الثقافية المختلفة وسبل عملها واستراتيجيتها الأكثر اختفاءً وتستراً من الأجهزة الأمريكية الاقتصادية والعسكرية المنتشرة فى كثير من مجتمعات العالم الحديث، والعالم الثالث على الخصوص. فالكتاب بهذا المعنى لا يطرح قضية الغزو الثقافى الأمريكى بطريقة دعائية، وإنما يعرض القضية للقارئ بتحليل يتصف بالمنهجية ذات المعطيات والتفاصيل والظروف السياسية.

وفى كتاب الحرب الثقافية يطالعنا هنرى جوبارد بنبرة خطابية عالية فيقول: " لقد بدأت الحرب الثقافية بالفعل بدون إعلان، وبدون نفير، وبدون دق الطبول، ولكن بدق الكلمات التى تكب، وبدق الصور التى تزيف، وبدق الابتسامات

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٣٧، ٣٨.

التى تخون و(تغدر). الحرب التقليدية تستهدف القلب لكى تقتل وتهزم، والحرب الاقتصادية تستهدف المعدة من أجل الإستغلال والإثراء، والحرب الثقافية تستهدف الرأس لكى تشل بدون أن تقتل، لكى تهزم من خلال التدهور والتردى، ولكى تحقق الثراء من خلال تفسخ الشعوب وإنحلال الثقافات. الحرب الثقافية تستخدم كل الحريات وتضلل من أجل التغلغل فى جميع الأنحاء، ومن أجل أن تدمر من الداخل كل القيم وكل التشكيلات وكل الثروات الروحية للشعوب التى تستقبل ألسنة حال موحة اللغات لهيئات دولية.

وإذا كان صحيحاً أن الجامعات معاقل قوية للمقاومة ضد الحرب الثقافية، وأنها الحصون الأخيرة ضد التفسخ والإنحلال التى يتهددنا، فإن الجامعات ومعها المدارس الأولى تستطيع إدارة النضال ضد الحرب الثقافية. إن الأساتة والطلاب يجب أن يكونوا أركان الحزب الأوائل الذين يعدون الاستراتيجية والتكتيك لهجوم مضاد لمواجهة المد الأسود الهائل مثل (مياه البحر الملوثة بالبترول) لتغلغل الدعاية غير المباشرة، تماماً كما يفعلون بالنسبة للدعاية الإعلانية المباشرة التى تسلب الناس إرادتهم وتحولهم إلى جمهور من المستهلكين.

إن الجميع يجب أن يكرسوا أنفسهم من اليوم لخوض حرب حتى الموت ضد أسوأ عدو لم تعرفه البشرية من قبل. إن هذا العدو المرعب يقدم نفسه مبتسماً، وليس هناك أسوأ من ذلك الذى يتنكر فى صورة الصديق، لأن يده تصافح يدنا وابتسامته ملء كفه. إنه يحشدنا بخطبه، وعندما يعتقنا أى (يحررنا) فى النهاية، فما ذلك إلا لكى يمنحنا الحق الوحيد فى التصفيق.

لقد حان الوقت، ومازال هناك وقت كبير، كما أنه الوقت المناسب لكى نستيقظ ونستعيد أنفسنا، وطالما أنه قد تم طعننا بعمق فى الداخل أو غرقنا، فإنه يجب من الآن أن نحاول النهوض أو أن نقفز لنطفو على السطح[1].

وإذا كانت السياسة فى خدمة الإقتصاد فإن ذلك معناه تدمير الثقافة، كما أنه يعنى تبعية السياسة للمال. إن بلداً بدون ثقافة لن يلبث أن يحل محل رئيسه مدير عام قادر على التهدئة وعلى إجراء تصفية سكانية يسهل التنبؤ بها، وقتل أى

---

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٣٩، ٤٠.

موت كبار السن فى كل شعب. وعلى العكس من ذلك إذا وضعت السياسة والاقتصاد فى موضعه بأن تكون الثقافة أولاً والاقتصاد يلى ذلك، فإن البلاد ستذوق طعم الحياة وطعم النضال، ضد مجتمع التفسخ والإنحلال، عندما يتخفى وراء الحرية: حرية إفناء مجتمع وإبادة جنس.

كل شعوب أوربا مهددة أولاً بالفناء القادم من الغرب: الإستثمارات الربوية ليست مالية فقط، إنها أولاً ثقافية، الدعاية الربوية هى دعاية دائمة تفرض علينا منتجات على شكل أفلام وتليفزيون، وأغانى، وملابس، وهذه تلقى رواجاً فى جميع الأنحاء، لأن الولايات المتحدة يمكنها تصدير أعمال على الموضة، وبأعداد كبيرة لا تترك للإنتاج الوطنى فى أى دولة منفذاً للتوزيع، وتستطيع أيضاً إغراق العالم بإنتاج من الدرجة الثانية، وبأسعار رخيصة، لأنها استوفت نفسها أولاً على صعيد السوق الربوى الداخلى، وكل ساعة يتم استثمارها فى إنتاج ربوى هى ساعة ضائعة من الإنتاج الوطنى، ولكن السوء لا يأتى فقط من البائعين (التجار) وبل من الإختيار التجارى " للمشروع "، ويجب أن نقول مرة للجميع: الثقافة ليست " مشروعاً " تجارياً. إنها مسألة حياة أو موت ".

هذه الصورة الذهنية الجديدة لمفهوم الغزو الثقافى تستطع من فرنسا فى أواخر القرن العشرين مبينة أن التفكير والتحليل وإعادة النظر يمكن أن يضع فى أيدينا حلولاً شجاعة لمشاكلنا الثقافية كجماعات إنسانية لها ثقافاتها التى تدافع عنها. ويبين لنا أن القول: " بأن الغزو الثقافى مجرد وهم " غفلة فادحة.

وخلاصة القول أن مصطلح الغزو الثقافى من الصعب الإمساك به لأنه مثل الزئبق. ولكن من الممكن وضع المصطلح أمام بصائرنا مثلما نضع الزئبق فى أنبوبة زجاجية فنراه وندرس خواصه. وأن مصطلح الغزو الثقافى يحمل أسماء كثيرة ومعانى مختلفة، وهو بذلك أشبه " بالحرباء " التى تتلون بألوان البيئة الجغرافية السائدة، ورغم ذلك فإن هذه السمات للحرباء هى التى تبين هويتها بين أقرانها، كذلك فإن سمات الأسماء الكثيرة والمعانى المختلفة هى العامل الرئيسى فى تحديد هوية الغزو الثقافى بين المصطلحات الثقافية والاجتماعية[1].

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٤٢ - ٤٧.

ومن أهم المصطلحات المرادفة للغزو الثقافى من حيث الطبيعة والأسلوب وحتى من حيث طبيعة التطور الطبيعي لنفس الظاهرة، ولكن تحت مسمى عصرى جديد يتفق وطبيعة النظام العالمى أحادى القطبية فى القرن الحادى والعشرين نجد مصطلح العولمة يأخ مساحة كبيرة من الوجود على الساحة الفكرية الثقافية على المستويين العالمى والمحلى.

ويؤكد ذلك د. حسن حنفى قائلاً: إن " العولمة " هى أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث، والتى بدأت منذ الكشوف الجغرافية فى القرن الخامس عشر، ابتداء من الغرب الأمريكى والتفافاً حول إفريقيا حتى جزء الهند الشرقية والصين، بدأ النهب الاستعمارى للسكان من إفريقيا والثروات من آسيا وإفريقيا والعالم الجديد لتكوين الإقطاع الأوروبى فى عصر الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، ثم النهضة فى السادس عشر، ثم العقلانية فى السابع عشر؛ حيث تحول الإقطاع إلى ليبرالية تجارية، ثم الثامن عشر والتنوير الأوروبى، ثم التاسع عشر والثورة الصناعية الأولى، والنهب الاستعمارى الثانى فى صورة الاستعمار القديم لإفريقيا وآسيا فى القرن العشرين، واندلاع حربين أوروبيتين على أرض الغرب، وسميتا الحربان العالميتان: الأولى والثانية. وبعد عصر التحرر من الاستعمار فى هذا القرن (القرن العشرين)، بدأت أشكال الاستعمار الجديد فى الظهور باسم مناطق النفوذ، والأحلاف العسكرية فى عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسيات، واتفاقية تعريفة التجارة الخارجية، واقتصاد السوق، ومجموعة الدول الصناعية السبعة أو الثمانية، العالم ذو القطب الواحد، وثورة الاتصالات، والعالم قرية واحدة. كما تظهر العولمة فى إحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادى أو السياسى أو الحضارى من المركز مثل حصار العراق وليبيا، وتفتيت السودان، وتهميش مصر، وتهديد إيران. فاحتمال ظهور قطب ثان وارد حضارياً من المنطقة العربية الإسلامية بإرثها الثقافى التاريخى الطويل، وتظهر أيضاً فى إحكام الحصار الاقتصادى حول آسيا، كما حدث فى انخفاض العملات السياسية المحلية أخيراً، والمضاربات فى أسواق الأوراق المالية، نظراً لأن ماليزيا تحاول أن تنمو وهى مستقلة ثقافية ومتميزة حضارياً. فالمركز لا يقبل إلا التبعية المطلقة لضمانها

استقرار السوق. أما أمريكا اللاتينية فإنها مشغولة بمشاكلها الداخلية: العنف، والجريمة المنظمة والمخدرات، والفقر، والبطالة، فقد انتهى عصر "جيفارا" وخفت لاهوت التحرير، وتأمرك الشباب، وتميعت الثقافة الوطنية، فلا هى هندية أو إفريقية، ولا هى إسبانية برتغالية، ولا هى لاتينية غربية، ولا هى أمريكية شمالية، فلا يوجد إلا الوطن العربى الإسلامى الذى يحتمل أن يأتى منه التحدى للعالم ذى القطب الواحد. ومن هنا تأتى معاداة الغرب للإسلام بوجه عام وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد[1].

والعولمة تعبير عن مركزية دفينة فى الوعى الأوروبى، تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. فالأبيض أفضل من الأسود والأصفر والأحمر والأسمر. أستئصل الهود الحمر من أمريكا وأستراليا. وسُرق الأفارقة السود فى بداية العصور الحديثة صيداً كالحيوانات لبناء القارة الجديدة. وتم احتلال العالم العربى الإسلامى الأسمر. وألقيت أول قنبة نووية على الجنس الأصفر فى هيروشيما وناجازاكى. وفى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة، وفتوحات الإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند، وعسكرية اسبرطة وإمبراطورية رومان والبحر المتوسط بحيرة أوروبية، تسيطر ضفته الشمالية، جنوب أوروبا، على ضفته الجنوبية، شمال إفريقيا أو المغرب العربى، وتسيطر إسرائيل على ضفته الشرقية فى فلسطين، وتظل إسبانيا محتلة لسبته ومليليه، وبريطانيا جبل طارق. فلما انقلبت الموازين وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب العربى، وفى الشرق فى فلسطين، وفى الشمال فى بحر إيجة، وجنوب إيطاليا، وجنوب فرنسا وإسبانيا، وكل جزر البحر المتوسط، أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية، هذه المرة تحت غطاء المسيح واسترداد السيطرة على البحر، فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد فى الاستعمار الحديث، فالالتفاف حول إفريقيا وآسيا، ثم إعادة التوجه نحو القلب

---

(١) حسن حنفى، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية (الإشكال النظرى)، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧، العولمة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص ٤٥٧، ٤٥٨.

عبر البحر فى فلسطين. وبعد حركات التحرر الوطنى، استقل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية على المستوى العسكرى، وإن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى، وأراد الغرب أن يعيد الكرّة فى مرحلة ما بعد التحرر، فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم وزرعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذو القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإرادة العليا Governance، ثورة الاتصالات، العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الإطراف، وترك الإبداع للمركز وحده.

فبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. واجتهد المفكرون العرب فى ترجمة Globalization عولمة أو كونية، ويستحسنها البعض؛ لأن الهامش سيجد له مكاناً فى المركز، ولو فى حوار، بالرغم من إخفاق حوار الشمال والجنوب والحوار العربى الأوروبى، وحوار الشرق والغرب، وأصبح كل من يدافع عن الخصوصية والأصالة والهوية الثقافية والاستغلال الحضارى رجعياً إظلامياً، أصولياً، إرهابياً، متخلفاً، ماضوياً، سلفياً، بتروليـاً، خليجياً. مع أن الدفاع عن العولمة، إنما يأتى من الخليج وأموال النفط التى تساهم فى اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية، كما انتشر مفهوم الإدارات العليا Governance، أى مركزية التحكم وإصدار القرارات على حساب المؤسسات، واللامركزية، والعمال، وفائض الإنتاج، وازدهرت كليات الأعمال والإدارة Business & Administration، وأنشئت الجامعات الخاصة المنتقاة لتكوين رجال أعمال المستقبل فى " إفران " مثل " جامعة الأخوين " فى المغرب العربى؛ حيث تدخل الثقافة الإنجليزية لأول[1] مرة مخترقة الثقافة الفرنسية بعد تحول المركز الثقافى اللغوى من الفرانكوفونية إلى الأنجلوفونية، ولا فرق فى البنية بين العولمة والإدارة

(١) حسن حنفى، المرجع السابق، ص ص ٤٥٨، ٤٥٩.

العليا فى إعطاء الأولوية للمركز على الأطراف. كما صدّرت مراكز البحث الاستراتيجى فى الغرب، خاصة فى الولايات المتحدة، مفهوم " نهاية التاريخ " بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وإنتصار الرأسمالية، وكأن التاريخ قد تحقق، والزمن قد انتهى، والقيامة قد قامت، ولم يعد هناك تطور ولا تغير ولا انتقال إلى مرحلة أخرى قادمة. فتم الحكر على المستقبل وإيقاف دورات الزمن، وضاعت أزمات الرأسمالية فى زحمة الإعلام، وسيطرة الرأى الواحد على شبكات الفضاء.

وإذ تم إخراج مفاهيم العولمة أو الكونية والإدارة العليا ونهاية التاريخ لتقوية المركز، فإنه قد تم نحت مفاهيم أخرى للتصدير خارج المركز إلى الأطراف، مثل مفاهيم " ما بعد الحداثة "، " التفكيك "، " صراع الحضارات " ... إلخ. إذ تعنى " ما بعد الحداثة " نهاية عصر الحداثة الذى ارتبط بالقانون والنظام والتنظير والتعقيل والترتيب والتحكم فى قوانين الطبيعة، وغايته الإنسان والكون، والتقدم، والطموح، وهى المفاهيم التى قامت عليها حضارة المركز ذاته منذ بداية عصوره الحداثية حتى الآن. وبالتالى بداية عصر الفوضى فى الطبيعة والمعادات للمنهج، وهدم العقل، والتعددية بلا غاية أو هدف، وغياب الحوار والتفاهم والتخاطب (فاير آبند)، وكأن الغرب بعدما نعم بالحداثة ومآثرها واكتفى منها وسئمها، يريد هدمها بما فى الغرب من قوة على التجاوز، فهو يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها، والاستفادة منها، خاصة وأنها فى مرحلة التحول من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى الحداثة، ومن الماضى إلى المستقبل. كما ذاع مفهوم " التفكيك " كخطوة أبعد من التحليل، تفكيك كل شئ بما فيه العقل وحده، اللوجوس الذى جعله القدماء أحد تجليات الألوهية وأشكالها، أصبح الشيطان الذى يجب التخلص منه، نسيج العنكبوت الذى يجب تقطيعه حتى لا يبقى شئ ولا العنكبوت نفسه (دريدا). فى التحليل كانت الغاية ضبط العبارة وإحكام اللفظ تمنياً للإنشائية والخطابة. وفى " التفكيك " تبدأ الكتابة من درجة الصفر (بارت). فالفكر مجرد وحدات كتابية لا تعبر عن معنى سابق، ولا تفيد معنىً لاحقاً. الفكر أجراس اللغة وأصوات الألفاظ، وحضارات الهامش تحاول التجميع والتركيب خوفاً من التفتت والتشرذم والضياع باسم الملل والنحل والأعراف، وبحجة الطوائف والأجناس. وأخيراً يتم تصدير " صراع الحضارات " للنطق بما كان

مسكوتاً عنه سلفاً، ولتحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات؛ لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات وإلهاء شعوب الهامش بثقافاتها التقليدية. بينما حضارات المركز تجمع الأسواق، وتتنافس في فائق الإنتاج عوداً إلى النغمة القديمة: مادية الغرب وروحانية الشرق ـ الحضارة اليهودية المسيحية في مواجهة الحضارة الإسلامية البوذية الكونفوشيوسية[1].

وسوف نناقش قضية صراع الحضارات في النقطة التالية.

ثانياً ـ حوار حضارات أم صراع ثقافات :

منذ ظهور كتاب " صموئيل هنتنجتون " " صراع الحضارات " في التسعينيات من القرن الماضي، وقضية صراع الحضارات أصبحت مطروحة بقوة على الساحة الدولية، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر التي جعلت قضية الصراع الغربي ضد الإسلام مطروحة بقوة وضراوة على الساحة الدولية، وواجهتها الدول الإسلامية بمقولة أخرى أو طرح آخر تحت مسمى " حوار الحضارات " في محاولة لإقصاء شبح الصراع.

وعلينا الآن تناول القضية بشئ من الموضوعية لبيان ما إذا كانت الأوضاع في حقيقتها صراع حضاري وثقافي أم أن هناك إمكانية واقعية للحوار بين الحضارات المختلفة في الوقت الراهن.

ولكي نبدأ تحليلنا لتلك القضية علينا أولاً التعرض للفارق بين الحضارة والثقافة.

ويكمن الفارق بين الحضارة والثقافة في أن الحضارة هي ثقافة تطورت تطوراً ذاتياً مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة، وإلى التوسع والامتداد، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى في مرحلة تاريخية معينة، إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة، أي أن الحضارة هي خصوصية ثقافية معممة سائدة خارج حدود نشأتها الأولى، فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية

---

(١) حسن حنفي، المرجع السابق، ص ص ٤٥٨ ـ ٤٦١.

القديمة، والصينية، والفارسية، واليونانية، والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معممة تطورت ذاتياً، ثم توسعت خارج منبعها الأصلي، وأخذت تسيطر على مناطق[1] ثقافية أو حضارية أخرى، وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة، هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة وسيطرة حضارة أخرى أشد قوة وأكثر تطوراً، فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية ـ بمستوى أو بآخر ـ داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجيدة، ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية، أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا ـ كذلك ـ نشهد داخل الحضارة الواحدة ـ بالمعنى الذي ذكرت ـ اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة، فضلاً عن صراعات أخرى بالطبع. ففي أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، احتوت الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، عديداً من الثقافات الأخرى، مثل: البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها، ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة ـ آنذاك ـ كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافي والمعرفي والاجتماعي داخلها، في إطار سيادتها الثقافية العامة، بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

أردت أن أقول: إن هناك تفاعلاً وتصارعاً، تفاصلاً وتواصلاً، حواراً وصراعاً، تراكماً وتجاوراً، بين الثقافات المختلفة مع كل توسع ثقافي أو حضاري جديد في مجرى التاريخ الإنساني العام. في ضوء هذا، أي أن مصطلح العولمة في عصرنا الراهن، هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية تمثلت في البداية، في ثقافة ـ بالمعنى الأنثروبولوجي ـ تخلقت في رحم الأنساق الإقطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي، وتتسم بنمط إنتاجي جديد مختلف هو نمط الإنتاج الرأسمالي، الذي أخذ يمتد نتيجة لطبيعته التوسعية التنافسية داخل أوروبا ثم

(١) محمود أمين العالم، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧، مرجع سابق، ص ٣٧٦.

خارجها، بمختلف أساليب التدخل والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية الرمزية، حتى شمل اليوم كل أرجاء الأرض جميعاً من أدناها إلى أقصاها، وأصبح يمثل بتوسعيته وسيطرته الشاملة حضارة العصر الراهن، وأن تفاوت مستواه من مجتمع إلى آخر، وبين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير هذا النمط الإنتاجى الرأسمالى، وبين من يسهمون فى إعادة إنتاجه إسهاماً هامشياً، وبين من يغلب على علاقاتهم بهذا النمط طابع التبعية الكاملة. ولهذا لم تعد هذه العولمة أو هذه الثقافة التى أصبحت معممة عالمياً، لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث مصدر نشأتها الأولى، وإنما هى - رغم هذه النشأة الأولى - حضارة رأسمالية عالمية، تعد امتداداً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة عليها، والتى ما تزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الإنتاجى الرأسمالى الجديد، هذا النمط الذى يتنوع بدوره بتنوع هذه الثقافات، مع استمرار سيادة طابعها النمطى الرأسمالى، وخاصة المالى فى وقتنا الراهن.

إننا - على سبيل المثال - لا نستطيع اليوم أن نقول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حتى حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية إسلامية، أو ثقافة عربية، تهيمن على بلدانها وأوضاعها المختلفة، هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى بتراث الحضارة العربية الإسلامية، ويتنوع نمطها الإنتاجى الرأسمالى فى سيادته الحالية على مختلف البلدان العربية بتنوع مستوى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية[1].

ومفهوم نمط الإنتاج لا يقتصر - كما يتصور البعض - على طابعه الاقتصادى فحسب، وإنما هو مركب سياسى اقتصادى ثقافى، ولهذا فسيطرته العالمية ليست مجرد سيطرة اقتصادية، مالية، كما يقال نتيجة لبروز طابعه المالى فى الشركات العملاقة متعدية الجنسية، كما أنها ليست مجرد سيطرة تكنولوجية لاستناده على ما تحقق من ثورة علمية تكنولوجية، أسهمت فى التسريع من عملية التوسع الرأسمالى، فضلاً عن تنمية قدراته الإنتاجية عامة والعسكرية خاصة، وليست كذلك مجرد سيطرة إعلامية أو أيديولوجية نتيجة لسيطرة الدول الرأسمالية الكبرى

(١) محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص ص ٣٧٧، ٣٧٨.

على وسائل الاتصال والمعلومات العالمية، وتوظيفها لتقديم رؤيتها الثقافية الخاصة التى تخدم مصالحها الاقتصادية والتوسعية. إن العولمة هى كل هذه الأشكال المختلفة من السيطرة الاقتصادية والمالية والسياسية والإعلامية والأيديولوجية التى أخذت تسعى الدول الكبرى الرأسمالية إلى تنميط العالم بها تنميطاً سياسياً واقتصادياً وثقافياً وبخاصة بالنسبة للبلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس أشكال التدخل والعدوان والقمع، وإهدار المشروعية الدولية، وشل منظماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل تسعى لتوظيفها لخدمة مصالحها التوسعية والاستغلالية. كما تسعى عن طريق شركاتها المتعدية الجنسية ومؤسساتها الاقتصادية، وبخاصة البنك الدولى وصندوق النقد الدولى، إلى إدماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية فى بنيتها الرأسمالية وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة، وتصفية الدور الإنتاجى والخدمى لدولها، اكتفاءً بدورها الأمنى لحماية مصالحها، وتفكيك الروابط القومية والإقليمية، وخلخلة الهويات الثقافية، وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شئ وتسليع القيم الثقافية، وبناء اقتصادها على المضاربات المالية، وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

والعولمة ـ من ناحية أخرى ـ ليست ظاهرة موضوعية مستوية، وإنما تتفاوت دولها وبلدانها من حيث مستوى المشاركة فى إنتاج هذا النمط الرأسمالى، مما يدفع إلى خلافات وصراعات داخلية، فيما بين بعضها البعض، ولهذا فهى تتسم بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على العولمة نفسها، وعلى رأس هذه الدول المهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية، وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة، مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالعولمة ظاهرة موضوعية ـ كما ذكرنا ـ نتيجة للطابع التوسعى التنافسى لنمط الإنتاج الرأسمالى، فضلاً عن السيطرة على المكتشفات العلمية والتكنولوجية فى مجال الاتصالات والمعلومات وخاصة بعد انهيار التجربة السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أما الهيمنة فهى نتيجة لما يتحقق داخل ظاهرة العولمة نفسها من تركز وتمركز واستقطاب بسبب التفاوت الإنتاجى والعسكرى والعلمى والتكنولوجى بين البلاد الرأسمالية نفسها فى إطار نمط الإنتاج الرأسمالى السائد نفسه.

وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنجتون، ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق، فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف[1] الطابع القومى والثقافى والتراثى بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا وإيران، أو بينها وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيديولوجياً. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد إنهيار عدوها الاشتراكى القديم، فى الوقت الذى تدعم فيه أشد عناصر التيار الدينى تعصباً وتخلفاً فى أفغانستان وغيرها من البلاد العربية والإسلامية!! إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة، هو - أولاً - صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبيرة نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة مثل "الاستثناء الثقافى"، الذى فرضته فرنسا على إتفاقية "الجات" ... إلى غير ذلك. وهناك - ثالثاً - الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبيرة والدول النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالاً متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط سياسية واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية، وطمس خصوصيتها الثقافية، وإعاقة تطورها التنموى الذاتى. وما أكثر الأمثلة، لعل من أبرزها تواطؤ الولايات المتحدة الأمريكية مع العدوانية والتوسعية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، ومخططهما المشترك لحرمانه من حقه المشروع فى أرضه، بل والسعى إلى تجويعه وامتهانه، بل محاولة إبادته تاريخياً وقومياً وثقافياً؛ فضلاً عن تمسك الولايات المتحدة الأمريكية باستمرار الحصار الوحشى للشعبين العراقى والليبى بتهمة تمرد دولتيهما على شرعية دولية مزعومة ضرورة؛ هذا إلى جانب التكديس العسكرى لأخطر أسلحة الدمار - المدفوع الأجر مقدماً - فى دول الخليج باسم الدفاع المشترك عن هذه الشرعية، فى الوقت الذى تنتهك فيه إسرائيل هذه الشرعية الدولية كل يوم فى

---

(١) محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص ص ٣٧٨، ٣٧٩.

ظل الحماية والتواطؤ والمباركة والدعم العسكرى والاقتصادى من جانب الولايات المتحدة الأمريكية، والصمت المريب أو كلمات التعاطف الجوفاء من جانب الدول الأوروبية الكبرى.

هذه بعض معالم الصورة الفاجعة الملتبسة للعلومة الرأسمالية التى تحققت بها وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا، ولكنها رغم التطور الرائع لكفاءتها الإنتاجية والإبداعية فى أكثر من مجال، فهى وحدة حضارة دامية تنزف جرائم وفجعاً وبشاعة وعدواناً واستغلالاً واحتلالاً واغتراباً ومهانة فى حق شعوب العالم بغير استثناء وبخاصة شعوب البلاد النامية، وبرغم ما حققته كذلك، ولا تزال تحققه من معارف ومنجزات، بل معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل التى تعانى منها شعوب العالم جميعاً، فإن هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، تستهلك هذه المعارف والمنجزات وتعددها فى خدمة ١٠٪ فقط من سكان العالم أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة.

ولهذا، ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا وإنسانيتنا عامة من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية باعتبارهما قدراً لا فكاك منه تاريخياً، وبالتالى الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولا يقل عن هذا خطراً، إنكار هذه العولمة والاكتفاء بإدانتها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية مغلقة، مستغنين عن كل ما يتحقق فى[1] عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية وحوارات وصراعات اجتماعية وفكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية. إن كلا الموقفين يتفقان فى نتيجتهما الفاجعة، ألا وهى الانتحار الثقافى لمصلحة الهيمنة الرأسمالية.

ولهذا، فإن البديل لمواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية اليوم تتمثل - أساساً - فى الدفاع عن الهويات الثقافية، وانفتاحها عقلياً وعلمياً ونقدياً وإبداعياً على تنوع حقائق العصر والواقع، وتنمية قدرتها على امتلاك مفاتيحها امتلاكاً معرفياً

---

(١) محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص ص ٣٨٠ - ٣٨٢.

وعلمياً، وتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية وبشرية شاملة فى البلاد النامية خاصة، تستوعب كل جديد من الخبرات العلمية والإنسانية، بحسب خصوصيتها، وتوفير أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية فى هذه المشروعات، وفى الممارسة السياسية والاجتماعية عامة، وتحقيق أوثق تضامن عملى بين شعوب العالم، وتنمية ما هو ثقافى مشترك بينها، صادر عن خبراتها الإنسانية المتنوعة.

هذا هو فى تقديرى المسعى الموضوعى الفكرى والعملى والقومى والثقافى والإنسانى المباشر اليوم للتصدى لهذه العولمة الرأسمالية، التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية لا قرية عالمية واحدة كما يقال، بل غابة عالمية واحدة.

وبرغم الأهمية البالغة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والعلمية المتقدمة والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة، التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن، الذى أصبحت فيه الثقافة قوة إنتاجية باهرة، أصبح دوراً حاسماً إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية التى أشرتُ إليها، لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة، سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم، أو على المستوى الإنسانى عامة. إنها مسئولية المثقفين على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى، أى تحويل هذه الغابة الإنسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية منتجة مثمرة تضامناً وعدلاً وحرية وسلاماًوإبداعاً، وإنما على الأقل تطهيرها اليوم أولاً من حيواناتها الرأسمالية المفترسة الجشعة، التى تحول دون تحقيق هذا الحلم الإنسانى النبيل ... الممكن[1].

وإذا كان لابد من حسم القضية والإجابة على التساؤل المطروح، هل المسألة مسألة حوار حضارات أم صراع حضارات أم صراع ثقافات ؟! فأقول إن كلاً من " الحوار " و " الصراع " قد لعب دوره التاريخى فى تطور الحضارة الإنسانية بوجه عام، والحضارات الإقليمية بوجه خاص، لا يستثنى من ذلك إلا بعض الحضارات التى نشأت وتطورت بشكل يكاد يكون كامل العزلة فى الأمريكتين وبعض الجزر المحيطية، قبل أن تعيدها الاكتشافات الأوروبية إلى مجرى التطور الحضارى العام. وما

(١) محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص ٢٨٣.

يسرى على الحضارات من قبل إلى التواصل والتأثير المتبادلين عبر أساليب مختلفة يسرى أيضاً على الثقافة، وإن يكن ذلك - لأسباب يبدو أنها لم تلق بعد حظها الكافى من الدراسة العلمية - بدرجة أقل. الحوار والصراع بين الحضارات والثقافات، إذن، يكونان معاً أحد أهم الروافد التى تفسر تطور الحضارة والثقافة الإنسانيتين[1].

فلا شك أننا فى أمس الحاجة إلى الحوار الثقافى مع الآخر لتبيان حقيقة هويتنا وثقافتنا، ولدرء كل المقولات المكذوبة عن العرب وعن الإسلام بصفة عامة. كما أننا فى حاجة إلى الاعتراف بحقيقة الصراع الحضارى والثقافى المفروض علينا حتى نتمكن من آلياته، حتى لو كانت تلك الآليات لابد وأن تبدأ بالحوار.

ولكن هل هويتنا الثقافية قادرة على خوض هذا الصراع الحضارى المعروف بالعولمة ؟!!، وسنحاول الإجابة على هذا التساؤل فى التحليل التالى للعولمة والهوية الثقافية.

ثالثاً - العولمة والهوية الثقافية :

تحتل قضية الهوية والخصوصية الثقافية موقعاً هاماً فى علاقتها بالعولمة، حيث لم تكد فكرة العولمة - بمعنى الهيمنة والقولبة - تبزغ إلى الوجود حتى واكبتها فكرة أخرى على طرفى النقيض وهى فكرة الهوية الثقافية - بمعنى التميز والتنوع - وكأن بينهما معركة من نوع ما[2].

فإذا كانت العولمة أو الكوننة Globalization تعنى العملية التى يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب التى تنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل، وهنا يتشكل وعى عالمى وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة[3].

---

(١) أنور لوقا، حوار الثقافات والهوية المصرية، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٢) محمد إبراهيم عطوة مجاهد، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٣) أحمد مجدى حجازى، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية " رؤية نقدية من العالم الثالث "، فى مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩، ص ١٢٦.

وفي ضوء مقولة العولمة وأهدافها يصبح من الضروري ربط تدويل الاقتصاد بتدويل الثقافة، حيث إعادة النظر في بعض المفهومات التقليدية التي كانت سائدة قبل بزوغ هذه الفكرة، فلم يعد هناك ـ على سبيل المثال ـ شرق يوضع مقابلاً للغرب، واختفى مفهوم الشيوعية وأصبح النظام الرأسمالي هو النموذج السائد الذي يخفي أوجه التمايز في طرق تنظيم اقتصاد السوق، وبالمثل فإن تقسيم العالم إلى شمال وجنوب، لم يعد له مكان في قاموس الجغرافيا، حيث تم إلغاء الحواجز والمسافات، وغابت الصراعات التي كانت تميز فترة الحرب الباردة، وترتبط عملية العولمة بتدويل النظام الاقتصادي حيث يتم توحيد الكثير من أسواق الإنتاج والاستهلاك، وترتبط مصالح الفئات الأكثر اهتماماً بالأنشطة الإنتاجية، تتداخل فيما بينها، وتتجه نحو توحيد الثقافات، وتظهر ثقافة متبلورة، عالمية تتسم بخصائص مميزة، كما تقوم تلك العملية (العولمة) بربط أجزاء العالم، على الرغم من تباعدها وانفصالها جغرافياً وسياسياً وعرقياً، بروابط عدة وإمكانات تواصل آنية.

ولكن صناعة العولمة عملت على تشويه الهوية لدى الشعوب الخاضعة للهيمنة الرأسمالية، وعملت على نشر الثقافة الاستهلاكية كآلية فاعلة لتشويه البنى التقليدية، ولتدعيم تغريب الإنسان وعزله عن قضاياه، وإدخال الضعف لديه والتشكيك في جميع قناعاته الوطنية والقومية والأيديولوجية والدينية، وذلك بهدف إخضاعه نهائياً للقوى والنخب المسيطرة على القرية الكونية، وإضعاف روح النقد والمقاومة عنده حتى يستسلم نهائياً إلى واقع الإحباط فيقبل بالخضوع لهذه القوى أو التصالح معها. وهكذا تعد العولمة أحد التحديات التي تقف أمام بناء المجتمعات التقليدية لأنها تحطم قدرات الإنسان فيها، وتجعله إنساناً مستهلكاً غير منتج، ينتظر ما يجود به الغرب ومراكز العالم من سلع جاهزة الصنع، بل تجعله يتباهى بما لا ينتجه، فهو القادر على استهلاك ما لا يصنعه مما تشكل لديه قيم الإتكالية والتواكل، والتطلع إلى اقتناء السلع الاستهلاكية التي تتغير يومياً لا في سبيل التطوير فقط، بل في سبيل زيادة حدة الاستهلاك على المستوى العالمي. ولا جدال في أن النظام العالمي الجديد لا يختلف كثيراً من حيث أهداف تحقيق الهيمنة الخارجية، نظراً لأنها السبيل الوحيد للمحافظة على قدرة النظام الرأسمالي في

تطوير ذلك، وتوزيع منتجاته، وتأمين استقرار أوضاعه، ووصوله إلى ... مستوى الرفاهية داخل نطاق حدوده[1].

ويعد " تعميم ثقافة الاستهلاك " واحد من آليات الهيمنة المفروضة على الشعوب والأمم التقليدية، وهو مجال مكمل و " متمفصل " مع أنماط أخرى من التدويل في الإنتاج والمال والتقنية ... وتشكلت مؤسسات لهذا الغرض حتى تضمن الفئات الرأسمالية - مديرة الشؤون العالمية - تصريف منتجاتها، وتوزيعها عالمياً وعلى أوسع نطاق. ولعبت الشركات متعدية الجنسية دوراً مؤثراً في ذلك، واهتمت بإنتاج رموز وبنود ثقافة الاستهلاك لتتكامل مع السلع المادية المنتجة، ولا يختلف ذلك عن استخدام هذه المؤسسات للعلوم الاجتماعية والسلوكية وتوظيفها في خدمة هذا الغرض.

ويمكن إيجاز أهم الأهداف التي تسعى إليها الفئات الرأسمالية الموحدة وتأثيرها على تغيير البنى التقليدية في المجتمعات المحيطية في التالي:

١ - التحكم في مسار تطور البنى التقليدية بالقدر الذي يسمح فقط بتصريف منتوجات هذه الدول (المركز الرأسمالي المعولم)، وبالقدر الذي يسهم في تطوير قوى الإنتاج بالداخل، وقد لعبت آلية تعميم ثقافة الاستهلاك دوراً مؤثراً في ذلك حيث يمكن رصد مظاهر التطلعات الاستهلاكية لدى الفئات والشرائح المختلفة في هذه الدول والعالم العربي خير مثال على ذلك.

٢ - العمل على تغريب الثقافات الوطنية من خلال آليات أصبحت أكثر قوة مثل وسائل الإعلام والتقنية الحديثة، واحتكارها على مستوى المعرفة وعلى مستوى التشغيل. وكان لصناعة الثقافة دور مهم في هذا الإطار، حيث تم توجيه نمط الثقافة من منطق ما بعد الحداثة، نحو إعادة إنتاج وتقوية منطق الاستهلاك لدى الشعوب. ومن يستعرض - مثلاً - الأسواق الخليجية والعربية بوجه عام سوف يشهد بأن التوكيلات التجارية والأجنبية المسيطرة على هذه الأسواق تستأثر بالنصيب الأعظم من جملة العمليات التجارية القائمة.

---

(١) أحمد مجدى حجازى، المرجع السابق، ص ص ١٢٦ - ١٣٥.

٣ - توظيف العلم للاختراق الثقافي والهيمنة على الثقافات التقليدية بهدف طمس هوية الشعوب، وقد تعددت آليات هذه الهيمنة كماً وكيفاً بين ثقافة قومية وأخرى. ولاشك أن المتابع للبرامج التى تبثها الإذاعات المختلفة حتى العربية منها يلحظ بوضوح إظهار تفوق الحضارة الغربية، وتغلغل قيم الرأسمالية فى المؤسسات الوطنية ذات الصلة بالثقافة، مناهج المدارس والجامعات ومراكز البحوث كلها تشير إلى ذلك، بالإضافة إلى ما تقدمه المؤسسات من منح ومواد إعلامية وبحوث تجري عن طريق المؤسسات المالية، كلها تصب فى إطار ترسيخ تفوق الغربي إلى ما عداه من الجنسيات الأخرى.

٤ - دعم السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى تقدمها المؤسسات الدولية (البنك الدولى، صندوق النقد الدولى، وغيرهما من المؤسسات) للدول الأقل تطوراً طالما أنها تحقق مصالح القوى الرأسمالية الجديدة[١].

٥ - نقل الصناعات التقليدية من المراكز الرأسمالية إلى بعض الأجزاء الأخرى من العالم، إما لاستغلال الأيدى العاملة الرخيصة فى الدول المتلقية هذه الصناعات، أو تفادى تلوث البيئة فى المراكز. ومع أن هذه العملية (نقل الصناعات) تدخل فى عملية تدويل الاقتصاد، إلا أن أبعادها الثقافية أهم بكثير من أبعادها الاقتصادية، فهى ترسخ ثقافة " تخليص المجتمعات التقليدية من دائرة التخلف " برغم أن الواقع الفعلى يثبت عكس ذلك حيث تعمل الرأسمالية على استخلاص فائق إنتاج الدول المتخلفة، ويضاف لحساب الفئات الرأسمالية العالمية، ويحل من أزمة الداخل فى المراكز وليس فى المحيطات.

وإذا كان البعض ينقل ويردد مقولات سائدة فى " سوسيولوجيا التحديث " حول إيجابيات الاحتكاك، والانتشار الثقافى الناتج عن نقل ثقافة المجتمع الحديث إلى المجتمع التقليدى، مع نقل التكنولوجيا إلى داخل البنى التقليدية من شأنه أن ينقل المجتمع الأخير إلى مرحلة الحداثة، ومن ثم يستطيع تخطى الفارق الزمنى الذى يفصل بين المرحلة التى يعيش فيها المجتمع التقليدى، وبين المرحلة التى وصل إليها

---

(١) أحمد مجدى حجازى، المرجع السابق، ص ص ١٣٤ - ١٤٦.

المجتمع الحديث (الرأسمالى)، فإننا نقول يخطئ من يتصور أن التبادل الثقافى أمر وارد بين ثقافتين غير متكافئتين، بل يخطئ أكثر من يرى أن الاحتكاك الثقافى والانتشار يساعد الدول الفقيرة فى تخطى مرحلة التخلف، ففى كل حالات التبادل الثقافى غير المتكافئ (الاختراق أو الغزو) فإن الثقافات الأدنى (التقليدية) تفقد تدريجياً مقومات استمراريتها، وبذلك تتفكك وتنهار. وعليه نؤكد على ما توصل إليه " فريمون " فى كتابه " تلاقى الثقافات " والعلاقات الدولية: إن الثقافات الأضعف لا تجد أمامها إلا التفكك والإنهيار مما يشكل إشكالية على صعيد الهوية، وعلى نمط الحياة الاجتماعية. إن فقدان الاستقرار يشكل المصدر الخفى لضياع المجتمع وتجزئته[1].

■ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية :

ومن ثم فإن مخاطر العولمة على الهوية الثقافية إنما هى مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة الوطنية والاستقلال الوطنى والإرادة الوطنية والثقافة الوطنية. تعنى العولمة مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز، وتفتيتاً لقوى الأطراف، بما فى ذلك الدولة الوطنية التى قامت بدور التحرر الوطنى وتحديث المجتمع، والتى قاومت شتى أشكال الهيمنة القديمة والجديدة حتى انهيار المعسكر الاشتراكى. وتقذف عليها مفاهيم جديدة أشبه بالسوط على ظهر من لا يدخل بيت الطاعة فى نظام العالم الجديد: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات، حقوق المرأة. وقوى الزعم العربى لمراكز حقوق الإنسان بالمفهوم الغربى الفردى دون مراعاة لحقوق المواطنة وحقوق الشعوب، وانتشرت البحوث عن الأقليات العرقية والطائفية من أجل إبراز الخصوصيات والهويات والتعدديات الثقافية للقضاء على وحدة الثقافة، ووحدة الوطن، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير، وانتشرت مشاريع دراسات المرأة وجمعياتها، وأدخل مفهوم النوع Gender فى كل شئ فى ثقافات لم تعرف بعد مفهوم المواطنة، التى لا تفرق بين ذكر وأنثى. وقام النضال الوطنى بخلق عدو وهمى للمراة هو الرجل، بينما المرأة والرجل كلاهما ضحايا عدو مشترك هو التقاليد والتخلف والفقر والقهر والاستعباد. وكل ذلك بداية للهدف الأعظم، وهو فتح الدولة الوطنية لحدودها الاقتصادية والسياسية، والسير فى نهج

---

(١) أحمد مجدى حجازى، المرجع السابق، ص ١٢٧.

الخصخصة، والتحول من القطاع العام الذى بنته بعد تحررها الوطنى إلى القطاع الخاص، الذى يساهم فيه رأس المال الأجنبى ويزاحم رأس المال الوطنى، وعلى الاقتصاد الوطنى أن يتحول إلى جزء من الاقتصاد العالمى، برفع الدعم عن المواد[1] الأولية، وترك كل شئ لقانون العرض والطلب، فى الغذاء والإسكان والتعليم والخدمات العامة. وإتفاقية الجات تجعل كل أسواق الدول مفتوحة للمنافسة العالمية من أجل تصريف الفائق الاقتصادى للدول الصناعية، وبالتالى تنتهى الصناعات الوطنية والحماية الجمركية، وتنشأ المناطق الحرة للتبادل التجارى الحر؛ حتى تصبح الدول الوطنية - بالأمس القريب - كلها أسواقاً حرة مثل هونج كونج وتايوان. ومن لا يقدر على المنافسة على الأسواق عليه أن ينزوى إلى متاحف التاريخ، ولا مكان للأقزام بجانب الكبار.

وتعم قيم الاستهلاك والمتعة بالحياة، ولا تنظر الأمم إلى مشاريع قومية وخطط استراتيجية بعيدة المدى، فذلك من اختصاص المركز، وما على الأطراف إلا ركوب القطار الذى يحدد المركز اتجاهه وسرعته ونوع حمولته وقائده ووقوده ومحطاته التى يتوقف فيها، أو التى يتجاوزها، فإذا ما اتسعت المسافة بين الأغنياء والفقراء انتشرت الجرائم المنظمة، وظواهر "البلطجة" والحماية الشخصية، واسترداد الحقوق، أو نهبها باليد، وتطبيق الشريعة بالعنف والكره والإجبار، مادام العنف أصبح وسيلة لتحقيق المطالب، وينتشر الفساد والمضاربة ووسائل الكسب السريع وتهريب الأموال، ويزداد الغلاء والترف، ويزدهر الجنس متعة رخيصة لمن يملك المال، ولمن يبيع الرقيق الأبيض، وتضيع القيم العامة، وينتهى ما يربط الناس، ويزداد التفكك الأسرى والتشرم الاجتماعى. كل فرد، وكل طائفة تبحث لها عن قضية بعد أن غابت القضية العامة، وبعد أن انحسر الوطن من قلوب المواطنين. ويسود الشك والنسبية كما ساد فى المركز، وتعم العدمية، وتنقلب القيم، ويسرى الخواء فى الروح، فتنهار الأمة. ويغير التاريخ مساره من الشعوب المتحررة حديثاً إلى الاستعمار الجديد، ليستعيد مجده القديم تحت شعارات براقة مثل: النظام العالمى الجديد، والعالم قرية واحدة، وثورة المعلومات، وتنتشر أساطير الثقافة العالمية، والوعى الكونى، والكوكبة، والعولمة، ويتوحد العالم كله تحت

(١) حسن حنفى، مرجع سابق، ص ٤٦١.

سيطرة المركز، وتصبح ثقافته هي نموذج الثقافات. ويتم تنميط كل شيء بحيث يختفي الخاص لصالح العام الذي كان في بدايته خاصاً، ثم أصبح عاماً بفعل القوة، مهما نبه علماء الاجتماع على أن المعرفة قوة (فوكو)، أو المعرفة مصلحة (هابرماس)، وباسم المثاقفة يتم انصهار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية مع أن اللفظ سلبي Acculturation، ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ابتلاع ثقافة الأطراف داخل ثقافة المركز، وتخفف بعض المصطلحات الأخرى من مستوى عدم الندّية بين الثقافات، فتبرز مفاهيم: التفاعل الثقافي، التداخل الحضاري، حوار الحضارات، التبادل الثقافي، وهي مفاهيم تنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية ممثلة الثقافة العالمية، والتي على كل ثقافة احتذاؤها. وتنتهي أسطورة التعددية التي طالما قامت عليها حضارة المركز، وعبر عنها " وليم جيمس " في " عالم متعدد " لصالح عالم أحادي الطرف. ثقافة تبدع، وثقافات تستهلك، ثقافة تصدر، وثقافات تنقل.

وبطريقة لا شعورية وتحت أثر تقليد المركز والإنبهار بثقافته، يتم استعمال طرق تفكيره ومذاهبه كإطار مرجعي للحكم دون مراجعة أو نقد. وتتبنى ثقافة الأطراف كل ما يصدر في المركز من أحكام خاصة: ثنائيات الحس والعقل، وتعارض المثالية والواقعية، الكلاسيكية والرومانسية، وتعارض الدين والعلم، والفصل بين الدين والدولة، والانقطاع مع القديم، وكلها أحكام صدرت في المركز بناء على ظروفه الخاصة، ولا يمكن تعميمها على غيره من ثقافات الأطراف[1].

ثم يفكر الهامش بعقليات المركز، ويعمم أحكامه، ويقع في خطأ الانتقال من الجزء إلى الكل، دون أن يرد هذه الأحكام إلى ظروفها التي نشأت فيها، ويتحرر منها، ويقيم أحكامه الخاصة بناء على ظروفه الخاصة التي قد تختلف مع ظروف المركز وأحكامه، وقد تتفق مع ثقافة المركز إذن، نظراً للانبهار بها، وتقليدها، وتبنيها، وإطلاقها، واعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات، والتجربة النموذجية التي تحذو حذوها كل التجارب الأخرى وتمنع إبداعات الأطراف الذاتية والتفكير المستقل، والانعكاف على الذات، وممارسة قوى التنظير

---

(١) حسن حنفي، مرجع سابق، ص ص ٤٦٢، ٤٦٣.

الطبيعية فى كل عقل بشرى، واستنفار الاجتهاد الكامن لدى كل الشعوب، فالغرب ليس بدعة ولا نسَجاً عبقرياً على غير منوال، ولا يتمتع بقدرة فريدة على التنظير دون غيره.

وينشأ نوع من الإنقسام الثقافى داخل مجتمعات الأطراف وبمقدار ما يزداد التغريب فى المجتمع، وتنتشر فيه القيم الغربية، والعادات الغربية وأساليب الحياة الغربية، خاصة عند الصفوة التى بيدها مقاليد الأمر مع شريحة كبيرة من الطبقة المتوسطة، يزداد تباعد الجماهير عنها واتجاهها إلى ثقافتها، وتمسكها بتقاليدها، فالعقود يولّد رد الفعل المضاد، ليس المساوي له، بل الأعنف منه، فتنشأ الأصولية عن حق، دفاعاً عن الأصالة، وتمسكاً بالهوية. تغريب فى الظاهر وأصولية فى الباطن، انبهار بالغرب عند الصفوة، ورجوع إلى التراث عند الجماهير. فباسم الحداثة يتم التمسك بالقديم، وبدعوى اللحاق بالمستقبل يتم تأصيل الرجوع إلى الماضى والتشريع له، وباسم الانفتاح والتنوير يتم الانغلاق والاطلاع. وينشق الصف الوطنى إلى فريقين: العلمانية والسلفية، كل منهما يستبعد الآخر إن لم يكفره أو يخوّنه، كما هو الحال فى الجزائر، إلى حد سفك دماء النساء والأطفال والشيوخ وزهق أرواح الأبرياء، وكما هو الحال فى مصر بصورة أقل، وفى باقى أرجاء الوطن العربى: فى الخليج واليمن وليبيا والمغرب والعراق والسودان. كل فريق يمتلك الحقيقة المطلقة ويستبعد الآخر. والدولة تؤيد مرة هذا الفريق الإسلامي إذا كان الخطر قادماً من الحركة السلفية، من أجل إشعال النار بين جناحى الأمة فيضعفان معاً، ويقوى القلب أو الوسط الذى تدعى الدولة تمثيله حماية له من التطرف. ويتحول الخصام الثقافى بين أنصار العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على السلطة عندما تضعف الدولة، وينهار مشروعها القومى، كل فريق يرى أنه أحق بوراثة الحكم من الفريق الآخر بمفرده. يتحول إلى صراع على السلطة صريح أو ضمنى يصل إلى حد الإقتتال بالسلاح وتصفية المجتمع، ليكون هو الضحية، ويجد كل فريق أعوانه فى الخارج - الغرب لأنصار الحداثة، والنظم التقليدية لأنصار السلفية - والوطن هو الضحية، ميدان لصراع القوى الكبرى بالمال والسلاح، وتضيع الخصوصية لصالح الصارعات المحلية والدولية، ويصبح الوطن مستباح الدم والعرض، منتهكة حرماته، ويغيب الوفاق الوطنى، وتعز المصالحة الوطنية، ويصمت الحوار الوطنى، ويشق صف الوطن.

فالمعركة، إذن بين الخصوصية والعولمة ليست معركة بريئة حسنة النية، أكاديمية، علمية بل تمس حياة الأوطان ومصائر الشعوب[1].

ولقد لعبت وسائل الإعلام دوراً كبيراً في تشويه الهوية الثقافية للمجتمعات الخاضعة للهيمنة الرأسمالية، وعملت على خلق بناء ثقافي مشوه يدور في فلك الثقافة العالمية، أو العولمة الثقافية، أو الأمركة الثقافية. وذلك ما سيتضح من خلال تحليلنا للقضية التالية.

رابعاً - وسائل الإعلام وصناعة الثقافة :

إن دول العالم تختلف من حيث الإمكانيات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية ودرجة التطور، وهذا يتجسد في صورة حجم التدفق في المعلومات والاتصال، وفي درجة استخدام تكنولوجيا الاتصال.

وخلال القرن الحالي تجسد احتكار الغرب لتصنيع معدات وأجهزة الاتصالات Hardware وكذلك سيطرته على المعلومات Software للمعلومات وسيطرته عليه عالمياً. وكانت وكالات الأنباء الخمس المعروفة تحتكر وتسيطر على نقل وتوزيع الأخبار في العالم. ومن خلال رؤى هذه الوكالات كان يتم تشكيل رؤى الناس وتفكيرهم في أفريقيا وفي دول العالم الثالث. واستطاعت هذه الوسائل أن تجعل تدفق الاتصال باتجاه واحد، وكانت تركز على القيم الإخبارية السلبية وخصوصاً تلك التي تتعلق بدول العالم الثالث.

ويلخص ستيفنسون وشو الاتهامات الموجهة لهيمنة دول الشمال على الاتصال العالمي من خلال النقاط التالية:

١ - يقوم الغرب بتحديد أخبار العالم وتحريفها واستبعاد قيم العالم الثالث غير الغربية منها، وهذا يعني بأنه يتم فرض قيم الغرب ويتم عرض صور التطور الثقافي لدول العالم الثالث من خلال عيون الغرب واختياراتهم (وغربلتهم للأخبار).

٢ - وهذه الغربلة الثقافية تستبعد كثيراً من دول العالم التي ليس للغرب مصالح آنية فيها.

---

(١) حسن حنفي، مرجع سابق، ص ص ٤٦٤، ٤٦٥.

وتقوم وسائل الإعلام الغربية بنقل معالجة محرفة وسلبية للعالم الثالث والتى تنتقل إلى دول العالم الثالث نفسها نظراً لاعتمادها بشكل رئيسى على وكالات الأنباء الغربية. إن هذه الصور القائمة الآن لأشكال عدم التوازن فى تدفق المعلومات، وعدم الإنصاف في تناول دول العالم الثالث، أدت ولازالت تؤدى إلى خلق صور مشوهة عن شعوب العالم الثالث وتقود إلى أشكال من عدم الثقة فى النفس وتؤدى دولياً إلى خلق مناخات غير ملائمة فى مجالات التفاهم الدولى، وتقود بكل تأكيد إلى نوع من الهيمنة الثقافية للدول الغربية على ثقافات الدول الإفريقية ودول العالم الثالث ومما يعرض ثقافاتها الوطنية للخطر.

إن أشكال التدفق الإعلامى الحر بإتجاه واحد تقود فى الغالب إلى الإحساس بالغبن وعدم الإنصاف ولأن الآلة الإعلامية الغربية تقوم بتسويق ثقافاتها وقيمها الإستهلاكية التى تؤثر تأثيراً كبيراً على مشاريع التنمية فى أفريقيا وفى دول العالم الثالث ويؤكد ذلك صدق مقولات شيللر عن الاستعمار الإعلامى[1] فيقول: " إنه جهد منظم وزاع تقوم به الولايات المتحدة من خلال تنظيماتها الاقتصادية والعسكرية والإعلامية من أجل الحفاظ على تفوقها الاقتصادى والساسى والعسكرى ". ويرى أن وسائل الإعلام هى امتداد للإمبراطورية الأمريكية التى بدأت تنشر عالمياً بعد الحرب العالمية الثانية حيث وجدت مجالاً مفتوحاً فى الدول الحديثة الاستقلال فى العالم الثالث. ويستشهد على السيطرة الثقافية الأمريكية بالبرامج التليفزيونية التى غزت بها أمريكا معظم دول العالم ومنها بعض الدول الإشتراكية بحيث إنها جعلت الدول تأخذ موقف الدفاع عن هويتها الثقافية فى مواجهة الغزو الثقافى الأمريكى.

ويشرح شيللر رؤيته فى إطارها الجديد فيقول: " لقد إنشغل صناع القرار السياسى والمفكرون الغربيون بالبحث عن بدائل تضمن استمرار السيطرة الغربية وعلى وجه التحديد الأمريكية على الأوضاع الثقافية والاقتصادية الدولية فاستقر رأيهم على التكنولوجيا كبديل. وتتضمن هذه التكنولوجيا شبكات الكومبيوتر

(١) صالح أبو اصبع، الهيمنة الثقافية وحقوق الاتصال فى أفريقيا فى عصر الإعلام الإلكترونى، مجلة الدراسات الإعلامية، القاهرة، ع ٨٧، أبريل / يونيه ١٩٩٧، ص ص ٦٥ - ٦٧.

ونظم الأقمار الصناعية. وتقوم هذه الشبكات ببث كميات هائلة من الأخبار والمعلومات عبر دوائر عابرة للحدود القومية وأكثر من ذلك فإنها سوف تصبح في منأى عن الرقابة المحلية ولذلك فإن هذا التوسع في الاستخدام العالمي للمعلومات من ناحية البث الإليكتروني وشبكات بنوك المعلومات سوف يكون له آثاره الخطيرة على الثقافات القومية في العوام القادمة ". وهنا يتضح لنا كيف أن التكنولوجيا بشكل عام وتكنولوجيا الاتصال بشكل خاص لا تلعب دوراً حيوياً في السيطرة الثقافية فحسب، ولكنها تعتبر بالفعل جزءاً من هذه السيطرة.

ويولي شيللر عناية خاصة بالشركات المتعددة الجنسية التي تتخذ من الولايات المتحدة مقرها المركزي وتتميز بتعدد وتنوع استثماراتها وعالمية تمويلاتها وتعتمد على الأقمار الصناعية وأحد الأجهزة الإليكترونية في تنفيذ سياساتها الإعلامية عبر القارات والدول. وترتبط فروعها في دول العالم الثالث بشبكة اتصالات شديدة التشابك والتعقيد وتصب في النهاية في دول المركز بالعواصم العالمية الكبرى. ومن أجل أن تتمكن دول العالم الثالث من اقتناء هذه الأجهزة الحديثة في مجال الاتصال عليها أن تضع نفسها في خدمة الشركات الخاصة أو المنظمات الحكومية ذات الصلة الوثيقة بالشركات المتعددة الجنسية[1].

ولا ينسى شيللر أن يمنح جزءاً هاماً من جهده لدراسة وتحليل الدور الذي تقوم به وكالات الإعلان الأمريكية وفروعها في العالم موضحاً الأشكال العديدة للسيطرة الثقافية والإعلامية التي تمارسها الولايات المتحدة من خلال الإعلانات والأنشطة الملحقة بها مثل بحوث السوق والمستهلكين ومسوح الرأي العام والتي تنشر عبر القارات الثلاث.

ويتميز شيللر عن سائر كتاب التبعية الثقافية والإعلامية باهتمامه بالسياحة باعتبارها إحدى قنوات الاتصال الفعالة في مجال الغزو الثقافي، فيقول: " دائماً تكون نصيحة رجال المال والإدارة في دول المركز لزملائهم في الأطراف بضرورة

---

(١) عواطف عبد المجيد، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، سلسة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيه ١٩٨٤، ص ص ٥١ - ٥٣.

تشجيع السياحة، كمصدر مضمون للأرباح والعوائد غير المتوقعة"، ويشير إلى أن السياحة تقوم بعدة أدوار لخدمة الاقتصاد الرأسمالي العالمي ككل فهي تحقق أرباحاً كبيرة للشركات الاحتكارية التي تتمركز في دول المركز كما أنها تعزز وضع الطبقات المتوسطة في الأطراف وتساعد على خلق شرائح اجتماعية تستمد وجودها من الدور الطفيلي الذي يقوم به أفرادها، كوسطاء وتجار خدمات يجيدون فن المتاجرة بكل شيء من الطقس إلى الإنسان، إذ يحولون الآثار والعادات والتقاليد والفنون الشعبية والملابس والأطعمة إلى سلع قابلة للبيع والشراء.

ويدعو شيللر إلى سياسة الاعتماد على الذات بالنسبة للدول النامية وتشجيع التعاون الأفقي بين شعوب العالم الثالث ووضع سياسات وطنية للاتصال. وذلك للخروج من دائرة التبعية الثقافية[1].

وليس هناك من شك في أن شيللر كان بعيد النظر حينما حلل وسائل التبعية الإعلامية في السبعينيات، وكأنه يرسم خطوات عولمة الإعلام في التسعينيات والتي تضخم تأثيرها وتعاظم في بداية القرن الحادي والعشرين، وهذا ما سيتضح من خلال رصد أبعاد عولمة الإعلام.

■ أبعاد عولمة الإعلام:

وعولمة الإعلام تعني التكامل والإندماج بين وسائل الإعلام الجماهيري وتكنولوجيا الاتصال وتكنولوجيا المعلومات، فمع تطور الحاسبات، وشبكات الهاتف، وشبكات المعلومات، واستخدام تكنولوجيات البث الفضائي ظهرت تكنولوجيا الاتصال متعدد الوسائط Multimedia، وتكنولوجيا الاتصال التفاعلي بتطبيقاتها المختلفة، ولعل أشهرها حالياً شبكة الإنترنت التي بلغ عدد الذين يستخدمونها بانتظام ١٤٧ مليون شخص، يزداد عددهم بنسبة ١٠٪ شهرياً على الأقل[2].

وتمتاز عملية عولمة الإعلام أو أمركة الإعلام بعدة سمات نذكر منها:

---

(١) عواطف عبد المجيد، المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) أحمد مجدي حجازي، مرجع سابق، ص ١٦١.

١ - هيمنة الشركات الأمريكية على قطاع الإعلام والاتصال والترفيه :

نقصد بالهيمنة هنا السيطرة على الملكية، والسيطرة على محتوى وتوجهات المضامين والأشكال المنتجة، فقد أفضت حركة التركيز فى الملكية إلى ظهور خمس شركات عملاقة تعرف باللاعبين الخمس الكبار هى ديسنى وبرتلسمان Bertelsman وتايم وارنر وفاكم وشركات الأخبار، وباستثناء الشركة الثانية والأخيرة فإنها شركات أمريكية، مع ملاحظة أن شركة برتلسمان هى ملكية ألمانية، لكنها أكبر شركة نشر فى الولايات المتحدة.

وتعمل الشركات الخمس الكبار وفق آليات السوق، والإنتاج الضخم لكى ينشر أو يستهلك على نطاق واسع بين أكبر عدد من المستهلكين، وبالتالى تخفيض تكلفة الإنتاج، لذلك فقد لا تراعى هذه الشركات القيمة الفكرية أو الثقافية للمضامين والبرامج المنتجة، لكنها تركز على الشكل والجاذبية.

حيث تفوقت صناعة الإعلام والترفيه الأمريكية على مثيلاتها الأوروبية واليابانية فى إنتاج وترويج المنتجات الإعلامية والترفيهية، ومكنها هذا النجاح من أن تصبح الحلم أو النموذج الذى تسعى إلى تقليده صناعات الإعلام والترفية فى بقية أنحاء العالم، بما فى ذلك أوروبا.

٢ - التكامل الرأسى :

فى سباق التنافس المحموم بين شركات الإعلام والترفيه والإتصالات على الأسواق تواصلت عمليات التركيز، ثم ظهر فى الثمانينات ما يعرف بالتكامل الرأسى والذى يعنى فى أبسط معانيه الملكية المتعددة لوسائل إعلامية وأنشطة متعددة، فبدأت بعض الشركات تعمل فى مجال الصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ومحطات التليفزيون وستديوهات الإنتاج، وقد برزت الحاجة للتكامل الرأسى من أجل الوصول إلى منافذ توزيع جديدة، مع دعم فاعلية المضمون المقدم عبر أكثر من وسيلة إعلامية[1].

---

(١) أحمد مجدى حجازى، مرجع سابق، ص ص ١٦٥، ١٦٦.

٣ - التساند والتعاون :

وتبرز سمة التساند والتعاون بين كثير من شركات الإعلام والاتصال والترفيه متعددة الجنسية والوطن أو الدولة الأم، ومثل هذا التعاون يثير إشكاليات ثقافية وسياسية ترتبط بعمليات عولمة الإعلام، وبالخصوصية الثقافية للمضامين والبرامج الإعلامية والترفيهية، ولعل أبرز نماذج التعاون والتساند بين الدولة والشركات الإعلامية متعددة الجنسية يتمثل فى علاقة كل من تايم وازنر مالك C.N.N بالحكومة الأمريكية، من جانب آخر فإن أغلب شركات الإعلام والترفيه والمعلومات تقدم منتجات ثقافية وصوراً ورموزاً ترتبط بمجتمع أو دولة محددة. من هنا يصعب نفى علاقات الارتباط والتعاون بين الشركات الإعلامية العملاقة والدول الأم التى تنتمى إليها سياسياً وثقافياً. وتحفل أدبيات الإعلام وحرب الخليج الثانية بنماذج واستشهادات على علاقة التعاون والتكامل بين السياسة الأمريكية والتغطية الإعلامية التى قامت بها محطات التليفزيون الأمريكية، وفى مقدمتها C.N.N.

٤ - العمل عبر وكلاء محليين :

رغم ما تتيحه الثورة فى تكنولوجيا الاتصال، وعمليات التكامل والاندماج بين الإعلام والاتصال والمعلومات من إمكانية هائلة لاختراق الحدود القومية والثقافية، إلا أن الشركات الإعلامية متعددة الجنسية حرصت على العمل عبر وكلاء محليين، حيث برزت المكاسب الاقتصادية المترتبة على هذا الشراكة، والتى لا تراعى احتياجات السوق بقدر سعيها لخلق احتياجات محلية زائفة تتماشى مع المضامين والصور المعولمة، والتى تنتج ويجرى تسويقها وفق آلية الإنتاج الضخم وتحقيق مزايا تنافسية.

هكذا نلاحظ تبرير احتكار الدولة لقيادة وتنظيم النظام الإعلامى، كما تراجع دورها كلاعب رئيسى فى النظام الإعلامى الدولى نتيجة الثورة التى أحدثتها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات. وأصبح المطروح على جدول اعمال الجدل والنقاش الخاص بعولمة الإعلام والاتصال والمعلومات هو ما مستقبل دور الدولة ؟ وهل يعنى تقليص دورها فى تنظيم بيئة الاتصال كفالة الحق فى الاتصال وضمان حرية الإعلام أم مزيداً من القيود واللامساواة الناجمة عن سيطرة واحتكار الشكرات متعددة الجنسية، وهل يمكن دعم دور المجتمع المدني كطرف ثالث يوازن الصراع الاحتكارى بين الدولة والشركات العملاقة...

إن التراجع في دور الدولة عموماً وأدوارها الإعلامية خصوصاً قد كان لصالح دور ومكانة الشركات متعددة الجنسية أولاً بغض النظر عن علاقات التعاون أو الصراع التي تربطها بالدولة الأم، ثم وبفارق كبير مؤسسات المجتمع المدني ثانياً. إن الإشكالية أن تعددية وسائل الإتصال والمعلومات على أرضية الانقسام الاجتماعي والثقافي من الممكن أن تعمق من هذا الانقسام لصالح الطبقات والفئات المهيمنة[1].

هكذا تتقلص وتتفتت سلطة الدولة وقدراتها على ممارسة احتكار حق البث الإذاعي والتليفزيوني، والسيطرة من خلال المنع والمصادرة والمراقبة لوسائل الإعلام وما تقدمه من مضامين، ويقود هذا الوضع عملياً إلى حدوث تغيير أساسي في أدوار وأوزان الفاعلين في النظام الإعلامي العربي، ومن المرجح أن يكون هذا التغيير في غير صالح الدولة الوطنية (القطرية) في الوطن العربي، فستحرم الدولة في كل الأحوال من مكانتها ودورها كفاعل رئيسي مهيمن على النظام الإعلامي العربي، وتفتح المجال أمام ظهور فاعلين جدد، أو زيادة أدوار وأوزان الفاعلين الآخرين في النظام الإعلامي العربي، ولاشك أن هذه التغييرات لا تعني زوال سلطة ودور الدولة في المجال الإعلامي، لكنها قد تدعم من حق المواطنين في الاتصال، ومن حرية الاتصال والإعلام، وتدفق المعلومات والآراء، لكنها أيضاً ستطرح مجموعة من التحديات الخاصة بطبيعة أدوار وتوجهات الفاعلين أو اللاعبين الذين سيتقاسمون مع الدولة ما كانت تتمتع به من سلطات وصلاحيات، في الوقت نفسه ما هي حدود ومجالات السلطة الإعلامية للدولة، ومستقبل الوظائف السياسية، والاجتماعية التي كانت تقوم بها الدولة عبر وسائل الإعلام وأهمها التنشئة السياسية لعناصر الأمة ـ الوطن ؟ ثم أخيراً ما هي ملامح السياسة الإعلامية، ومن الذي يشارك في وضعها ومتابعة تنفيذها ؟[2].

تلك التساؤلات تطرح هي الأخرى تساؤلات لا تقل عنها أهمية، حول مستقبل الثقافة العربية في ظل سيطرة وسطوة الإعلام الغربي وخضوع وخنوع

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامي العربي، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٦٧، ١٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص ص ١٧٤، ١٧٥.

الثقافة العربية، فى مقابل إعلاء شأن كل ما هو غربى أو أمريكى؟ وأثر ذلك على الهوية الثقافية للشباب الذين يبعدون عمداً عن معرفة حقيقة تاريخهم وثقافتهم وهويتهم وشخصيتهم القومية، وهل سيصبحون مسخاً من نموذج الشباب الأمريكى مظهراً وفعلاً وسلوكاً ؟ أم ستؤدى حقيقة الأوضاع وبشاعتها إلى سقوط القناع الأمريكى وظهور حقيقة ديمقراطيته المفروضة بقوة السلاح ؟ والدم المهدر من أهل العراق هل سيوقظ داخل النفوس صحوة الشخصية القومية ؟ ويظهر أصالة الشخصية القومية العربية أم أنها ستذوب مع هجمة القيم الإستهلاكية وضياع القضية القومية ؟ هذه التساؤلات سيجيب عنها الشباب العربى بنفسه، وإن غداً لناظره قريب !!!.

خامساً - الثقافة ومجتمع المعلوماتية :

ليس هناك شك فى أن مجتمع المعلوماتى العالمى البازغ قد بدأت تتضح معالمه الرئيسية وقسماته البارزة، بعد أن أصبح حقيقة واقعة، وخصوصاً فى المجتمعات المتقدمة. فى هذه المجتمعات أصبحت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الجديدة هى التى تهيمن على الفضاء المعلوماتى والمعرفى، فى مجالات البحث والتدريب والتجارة والأعمال والترفيه. ولا يعنى ذلك أننا استطعنا أن نصوغ نظرية اجتماعية وثقافية شاملة، تصف وتحلل وتفسر بنية هذا المجتمع، أو تتنبأ بوقعه على مجمل الحياة الإنسانية. على العكس نحن - كعلماء اجتماعيين - على عتبة اكتشاف هذه القارة المجهولة، من خلال إسهامات العلماء وجهود الجمعيات العلمية والمنظمات الدولية.

والمتتبع لأحدث الدراسات العلمية فى الموضوع، قد يفاجأ بأن هناك خلافات شديدة بين الباحثين حول الآثار الإيجابية والسلبية لمجتمع المعلومات العالمى. لا بأس بوجود هذه الخلافات الفكرية، لأن من شأنها أن تجلو وجه الحقيقة - من ناحية، وأن تهبط بمستوى الوعود العظمى التى يعدنا بها أنصار هذا المجتمع إلى مستوى الواقع، الذى تكشف عنه الإحصاءات المقارنة حول توزع هذه التكنولوجيات الجديدة على مستوى العالم، والفروق الرهيبة فى عدالة التوزيع - إن صح التعبير - بين الدول المتقدمة والدول المختلفة. غير أن ما يقلق الباحث

العلمي الموضوعي حين يحلل هذه الخلافات الفكرية، أنها أدت إلى استقطاب أيديولوجي، بين المتفائلين والمتشاءمين. وهو شبيه تماماً بالخلاف بين أنصار العولمة وخصومها. فأنصار المجتمع المعلوماتي العالمي يقررون بكل يقين أنه أكبر ثورة في تاريخ تطور الإنسانية، بل إن الثورة المعلوماتية - في نظرهم - تفوق كل ما سبقها من ثورات كالثورة الصناعية، أو اختراع المطبعة، وقل نفس الشيء عن الاختراعات الباهرة في تاريخ الاتصالات الإنسانية، كالتليفون والتلغراف والفاكس. أما خصوم هذا المجتمع المعلوماتي البازغ فهم يعددون سلبياته ولا يرون في ظهوره أي إيجابية، ويركزون بأسلوب درامي على المصائب التي ستحل على العالم من جراء ذيوعه وانتشاره، وخصوصاً في مجال زيادة الفجوة بين من يتصلون ويعرفون والمحرومون من ذلك، سواء على مستوى المجتمعات في الشمال والجنوب، أو على مستوى الأفراد داخل كل مجتمع.

إذا كان المجتمع الإنساني قد انتقل منذ آلاف السنين من مجتمع الصيد إلى المجتمع الزراعي الذي استمر حوالي عشرة آلاف سنة، فإن المجتمع الصناعي لم ينشأ إلا منذ مائتي سنة. وها نحن اليوم نشهد عملية الانتقال الكبرى إلى المجتمع ما بعد الصناعي الذي بشر به منذ أكثر من ثلاثين عاماً عدد من علماء الاجتماع الرواد، ربما كان على رأسهم عالم الاجتماع الأمريكي دانيل بل. وهذا المجتمع ما بعد الصناعي هو الذي أصبح يطلق عليه اليوم «المجتمع المعلوماتي» والذي يتحول ببطء - وإن كان بثبات - لكي يصبح مجتمع المعرفة. وربما كانت تكنولوجيات المعلومات والاتصالات الجديدة تنمو بصورة غير مسبوقة في التاريخ الإنساني، مما جعل محاولات ضبطها من الناحية القانونية والاجتماعية مسألة في غاية الصعوبة. إن القوة الدافعة وراء هذه العملية، ليست هي السعي لتحقيق الصالح العام، بقدر ما هي «قوة السوق» بحثاً عن الربح، والتي تعمقها العولمة، بما تتضمنه من رأسمال وتكنولوجيا. وهذه التكنولوجيات الجديدة أحدثت انقلاباً في عالم الثروة والقوة على مستوى العالم، وداخل كل بلد على حدة. وقد أدت إلى تغيرات كونية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعلى المستوى المحلي أيضاً. وقد زادت من نفوذ وأهمية الشركات متعددة الجنسيات وكذلك الجمعيات غير الحكومية، وذلك على حساب الحكومات والدول. وقد أدى تطبيقها وذيوعها إلى تغيرات

جوهرية فى أساليب الحياة والعمل، وفى الصناعة والتجارة، والاتصالات، والإدارة، وفى عديد من المجالات الإنسانية. ويقرر الباحث أنه إذا كان فى الإمكان قياس التقدم التكنولوجى لهذه الوسائل الجديدة، فإن تحليل وقعها بالغ الصعوبة، لأنه يتعلق بمزيج مركب من العوامل التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد توافق مع هذا التطور التكنولوجى ظهور الأساليب الرقمية Digital القادرة على تحويل النص والصوت والصورة إلى علامات رقمية يمكن نقلها من خلال شبكة واحدة، وبطريقة فائقة الجودة. ولا ننسى فى هذا المقام أهمية ابتكار الأنظمة التفاعلية التى لم تكن موجودة من قبل Interactive Systems. ولقد بدأت حركة التطور المتسارعة منذ التسعينيات فى النفاذ Access إلى طرق المعلومات السريع، والانتقال إلى المجتمع المعلوماتى (حيث يمكن تجميع وتحليل وتوزيع المعلومات) ثم التحول من بعد إلى المجتمع المؤسس على المعرفة. ولعل مما يشهد على ذلك أنه فى العامين الماضيين ركزت الأبحاث على العلاقة بين المعرفة والتنمية. أن المسألة لم تحتج إلى بضعة سنين لاكتشاف العلاقة الهامة بين المعرفة والتنمية، فى حين أن اكتشاف العلاقة بين البيئة والتنمية احتاج إلى ١٥ سنة (وهى الفترة التى انقضت بين مؤتمر استوكهلم عام ١٩٧٢ حتى تقرير «مستقبلنا المشترك» الذى صدر عام ١٩٨٧).

بالرغم من الأهمية الكبرى للثورة المعلوماتية وآثارها المحتملة الاجتماعية والاقتصادية، فليس هناك حتى الآن جهد عالمى منسق لدراسة الظاهرة فى عمقها، ومحاولة استخلاص النتائج لصياغة سياسات على المدى القصير والمدى الطويل، لكى تطبق على المستوى الكونى. ويضيف أنه يبدو أن معرفتنا وتقييمنا لهذه الثورة الكونية المتعددة الأبعاد هى معرفة ناقصة للغاية ومشتتة فى نفس الوقت.

■ واقع الحياة المعلوماتية :

ويرسم لنا الدكتور محسن توفيق صورة مفزعة حقاً لواقع المعلومات على المستوى العالمى، لأنه يكشف بكل وضوح الهوة السحيقة بين الدول المتقدمة والدول النامية، معتمداً فى ذلك على المؤشرات الكمية الخاصة بالسكان والاقتصاد وإحصاءات السوق.

ويقول د. توفيق أن أكثر الآثار قصيرة المدى درامية تكمن فى الجانب الاقتصادى. فالتكنولوجيات الحديثة فى الاتصال والمعلومات تعد مسئولة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى الخمس السنوات الأخيرة، عن أكثر من ربع معدل النمو الاقتصادى، ذلك أن صناعة هذه التكنولوجيات حققت ٨٪ من مجمل الناتج القومى الإجمالى، بما يعنى ضعف ما تحقق فى العشرين عاماً الماضية.

وقد وصل الاستثمار فى هذه التكنولوجيات إلى معدل ٤٥٪ إذا ما قورن بمعدل ٣٪ فى الستينات. ويمكن القول أنه فى بعض الصناعات كما هو الحال فى الاتصالات والتأمين، فإن التكنولوجيات الحديثة للاتصال قد تكون أكثر من ثلاثة أرباع المعدات التى اشتريت. والعمل فى قطاع التكنولوجيات الجديدة للاتصالات والمعلومات عائده مرتفع عن الجر المتوسط فى القطاع الخاص، ويدل على ذلك أن العامل فى هذا المجال يحصل على أجر ٤٦,٠٠٠ فى العام.

ويعنى ذلك أن هذه التكنولوجيات تخلق الثروة. غير أن مثال الولايات المتحدة الأمريكية ليس ممثلاً للواقع. والسؤال هنا ماذا عن الدول النامية والتى هى مستهلكة ومستخدمة أساساً لهذه التكنولوجيات؟ يقرر الدكتور محسن توفيق أنه بالنسبة لأغلبية الدول النامية فإن هذه التكنولوجيات الجديدة تمثل عبئاً اقتصادياً. فهى تدفع لكى تشترى آخر منتجات هذه التكنولوجيات، غير أنها غير معدة لتستفيد منها، أو لتحقيق معادلة التكلفة والعائد على الأقل. بل إنه يمكن القول أنه فى مجال الأولويات فى البلاد النامية، لا يبدو استخدام هذه التكنولوجيات الجديدة واقعاً فى أعلى السلم، لأن هناك حاجات أخرى عاجلة ينبغى الاهتمام بها.

ولو نظرنا إلى مشكلة الفقر على المستوى العالمى، وله ولاشك صلة وثيقة بالقدرة على استخدام التكنولوجيات الجديدة للاتصال والمعلومات، فإنه تبرز أمامنا لوحة بالغة القتامة.

فهناك الآن ٥,٨٥ بليون إنسان يعيشون فى العالم، منهم حوالى ١٥٪ يعيشون فى الدول المتقدمة. ومعنى ذلك أن حوالى ٨٥٪ من سكان العالم يعيشون فى[1]

(١) السيد يس، المعلوماتية وحضارة العولمة: رؤية نقدية عربية، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠١، ص ص ٢٥ - ٤١.

الدول النامية، والتى نجد فيها أعلى معدل للزيادة السكانية. والفجوة فى الدخول بين المتقدمين والمتخلفين فى هذه الحقبة التاريخية لم تكن بهذا الاتساع فى كل التاريخ العالمى. وذلك ببساطة لآن ثمرات التصنيع والتقدم التكنولوجى لمدة قرنين من الزمان ظلت متمركزة بقوة فى أقاليم أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية والحوض الباسيفيكى. وفى المتوسط - كما تشير إحصاءات البنك الدولى - فإنه فى الدول المتقدمة يصل الدخل الفردى إلى ٢٥,٠٠٠ دولار فى الوقت الذى لا يزيد دخل الفرد فيه عن ١,٠٠٠ دولار فى البلاد النامية أى الفرق ٢٥ إلى واحد.

أما فيما يتعلق بالتكنولوجيات الجديدة للاتصالات والمعلومات، فنجد الفجوة بالغة الاتساع بين الدول الغنية والدول الفقيرة. ففى منتصف التسعينيات تشير الإحصاءات إلى أن عدد أجهزة التليفزيون فى الدول المتقدمة لكل مائة شخص كانت أربع أضعاف ما هو موجود فى البلاد النامية، أما أجهزة الراديو فكانت ٦ أضعاف ما لدى البلاد النامية لكل ١٠٠٠ من السكان، وسبعة أضعاف الكتب المنشورة لكل ١٠٠,٠٠٠ من السكان، واثنى عشر ضعفاً بالنسبة لخطوط التليفون لكل مائة شخص، و١٤ ضعفاً بالنسبة للمشتركين فى خدمة التليفون المحمول.

وإذا نظرنا للاستخدام العالمى للإنترنت فنجد أن ١٠٨ مليون فقط من يستخدمون الشبكة من إجمالى عدد سكان العالم الذى يصل إلى ٥,٨٥ بليون نسمة. وفى عام ٢٠٠٢ قد يرتفع عدد سكان العالم إلى ٦ بليون فيقدر أن ٢٢٨ مليون شخص (حوالى ٣,٨٪) سيستخدمون الإنترنت.

وفيما يتعلق بالمواقع على شبكات الإنترنت نجد أن ٨٢٪ من المواد باللغة الإنجليزية، ٤٪ باللغة الألمانية، ١,٦٪ باللغة اليابانية، ١,٣٪ باللغة الفرنسية، ١٪ باللغة الأسبانية. والباقى وهو ٩,٨٪ موزع بين باقى لغات العالم، وأغلبها لغات أوربية. وأغلب المتعاملين مع الإنترنت فى العالم حاصلين على الأقل على شهادة جامعية، وأغلب المتعاملين معها مديرين من الدرجة الأولى، ومهنيين من كافة التخصصات، يعدون من بين الأغنياء فى مجتمعاتهم.

ويتساءل محسن توفيق في نهاية هذا العرض الإحصائي هل الإنترنت الآن أصبح أو سيصبح في المستقبل القريب ولنقل في بدايات القرن الحادي والعشرين ظاهرة كونية حقاً ؟

بهذه النبرة المتشككة يحاول د. توفيق إلقاء نظرات سريعة على المستقبل - وأنا أتفق معه تماماً - أنه بالنظر إلى الفروق الجسيمة بين الدول المتقدمة والدول النامية في مجال الدخل والتنمية البشرية وتطبيقات التكنولوجيات الحديثة لدى النخبة والجماهير، فإن هذه التكنولوجيات ستدفع اقتصاديات الدول المتقدمة إلى الأمام، وسترفع معدلات نوعية الحياة في الدول الصناعية، وبعض الدول المصنعة حديثاً. ومعنى ذلك أن الدول النامية ستهبط ببطء إلى مجال التهميش والعزلة، مما يعرضها لمخاطر الاستبعاد، لأنها غالباً ما تفتقر إلى الإمكانيات الاقتصادية والاجتماعية التي تجعلها قادرة على الاستفادة من التكنولوجيات الجديدة[1].

والمسألة تتعلق أيضاً بالتوقيت، بمعنى أنه حتى لو حاولت الدول النامية اللحاق بالدول المتقدمة في هذا المجال، فإنها ستلحق في الواقع بالماضي، لأن الدول المتقدمة ستكون غادرة مواقعها لآفاق تقدم جديدة! ولكنني أختلف معه في هذه النقطة لأن جيل أطفال اليوم وشباب الغد أكثر حباً للكمبيوتر، وأكثر رغبة في سبر أغواره، ولديهم ملكات إبداعية لا تعد ولا تحصى يمكنها أن تحل تلك المعضلة في المستقبل القريب ... وإن غداً لناظره قريب .. !!!

■ الميديا والإنترنت والصراع الثقافي :

تثير وسائل الاتصال الحديثة وفي قلبها شبكة الإنترنت مشكلات متعددة معرفة وعملية. ولعل أهم هذه المشكلات هو تضارب الآراء حول الآثار الإيجابية والسلبية لهذه الوسائل الجديدة.

فهل صحيح - كما يذهب عديد من أنصار الثورة الاتصالية - أن العالم أصبح أكثر شفافية بفضل شبكة الإنترنت، وما تتيحه من إمكانيات الحوار المفتوحة بين البشر من كل أنحاء العالم، أم أن الوضع على العكس من ذلك، حيث لم تؤد العولمة

---

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ٤٢، ٤٣.

الاتصالية إلى الشفافية المطلوبة، بحكم الحواجز والقيود المختلفة التى تمنع فئات عريضة من البشر لا تستطيع النفاذ إلى شبكة الإنترنت، ولا الاستفادة من جميع المواقع على الشبكة، لأن عدداً كبيراً منها أصبح مثل النوادى المغلقة، لا يسمح للغرباء بدخولها إلا إذا دفعوا الثمن!.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن المرحلة التاريخية الراهنة تتسم بصراع ثقافى واسع المدى بين أطراف متعددة ومختلفة، يحاول كل طرف أن ينتج خطاباً يهيمن فيه على الآخرين، سياسياً واقتصادياً أو ثقافياً، لأدركنا صعوبة الإبحار فى محيط شبكة الإنترنت بغير منهج تحليلى مرهف، ورؤية نقدية بصيرة.

والمتتبع لهذا الصراع الثقافى سيدرك أنه يدور فى مجالات قديمة وإن كان بأساليب مستحدثة، أبرزها الصراع الأيديولوجى، حيث تحاول الرأسمالية المعاصرة باسم العولمة أن تجعل خطابها بكل ما يتضمنه من حقائق وأساطير أن يكون هو الخطاب السائد، نافياً بذلك كل الخطابات المنافسة. فالليبرالية هى المذهب السياسى المعتمد، وحرية التجارة ورفع كل القيود أمامها هى المبدأ المقدس، والتنافس العالمى فى ظل وهم الندية الكاملة بين جميع الدول، لا فرق بين المتقدمة منها والنامية، هى الفلسفة الجديدة.

غير أن هناك مجالات جديدة يدور فيها الصراع الثقافى باسم الخصوصية الثقافية التى تحاول الوقوف ضد موجات العولمة المتدفقة. وبعض هذه المحاولات ينطلق من مبادئ مشروعة تريد تأكيد حق الهويات الثقافية المختلفة أن تعيش وتحيا وتزدهر فى عصر العولمة، بدلاً من الدعوات البدائية لتنميط وتوحيد أساليب حياة البشر وفق قيم الحضارة الغربية. غير أن هناك فى هذا المجال محاولات تنطلق من رؤية مغلقة للتاريخ، لا تؤمن بالتقدم الإنسانى، وتريد إقامة أسس المجتمع المعاصر فى ضوءالارتداد إلى مرجعيات الماضى، من خلال اتجاه انعزالى يظن أنه يستطيع أن يحمى الثقافة والمجتمع من مفاسد العولمة المعاصرة. ومن هنا يختلط فى حلبات الصراع الثقافى الكونى على شبكة الإنترنت ذاتها دعوات الإحياء الثقافى الأصيلة، مع نزعات الرجعية السياسية والمحافظة الثقافية[1].

---

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ٢٤٦، ٢٤٧.

غير أنه يمكن القول أن الصراع الثقافى الدائر على شبكات الإنترنت ليس سوى أحد مظاهر الثورة الاتصالية الحديثة، غير أن لهذه الثورة آثاراً اجتماعية ونفسية وثقافية ومعرفية بالغة الأهمية، وتستحق منا أن نقف أمامها بالدراسة والتحليل. ولعل أبرز هذه الآثار ما يتعلق بالممارسات التى تتم فيما يطلق عليه الواقع الافتراضى أو الظاهرى. فقد أصبح اليوم ممكناً - بفضل شبكة الإنترنت - أن ينعقد مؤتمر يضم ثلاثمائة أكاديمى لمناقشة أحد الموضوعات السياسية أو الاقتصادية كحركة «الطريق الثالث» على سبيل المثال دون أن يجتمعوا بالفعل!

وذلك عن طريق دعوة على شبكة الإنترنت من جامعة معينة ولتكن فى إنجلترا أو فرنسا للعلماء الراغبين فى تسجيل أسمائهم فى المؤتمر، أن يرسلوا - عن طريق البريد الإلكترونى - بأبحاثهم فى الموضوع المحدد حسب اختيارهم. وهذه الأبحاث ستنشر على الشبكة، وسيتم النقاش والحوار حولها، إلى أن يصل المؤتمر إلى نهايته بنشر تقرير كامل عن اتجاهات المناقشة. وهؤلاء العلماء يمكن أن ينتموا إلى أى دولة فى العالم، ومن هنا قد نجد فى مثل هذا المؤتمر الافتراضى إسهامات من الصين والهند واليابان، بالإضافة إلى الإسهامات الأوروبية والأمريكية.

نحن نعيش إذن فى عالم جديد يقف فيه الواقع الافتراضى جنباً إلى جنب جوار الواقع الحقيقى، لدرجة أنه يمكن القول إن هذا الواقع ليس هو الواقع غير المادى أو غير الملموس، ولكنه واقع جديد لا يقل أهمية عن الواقع الحقيقى.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن قوة العمل - وفق بعض التقديرات - فى دول الشمال التى ستعمل من خلال وسائل الاتصال الحديثة بمعنى عدم ضرورة توجههم كل يوم إلى مكان العمل، لن تقل عن نسبة ٢٠٪ لأدركنا أى تغيير عميق سيصيب العمل الإنسانى، ونوعية الحياة الاجتماعية ذاتها.

وإذا ولينا وجهنا ناحية التعليم، لوجدنا أن التعليم عن بعد، سيصبح هو، بفضل وسائل الاتصال الحديثة، وسيلة التعليم المثلى التى يمكن أن تتلافى سلبيات وسائل التعليم التقليدية. ومن ناحية أخرى، فإن لوسائل الاتصال الحديثة آثار بالغة العمق فيما يتعلق بالجوانب المعرفية للإنسان. فعمليات مثل التدريب والتذكر والنشاط البحثى، لن تتعامل بعد الآن مع معرفة متجمدة، ولكنها ستتعامل مع

معرفة متغيرة ومتجددة فى كل لحظة، مما سيجعل هذه العمليات بذاتها تسهم فى خلق المعرفة الجديدة، وهذه المعرفة الجديدة سيتم استخلاصها من ركام ضخم من المعلومات المتناثرة والمفتتة. وهذا الواقع يدعو إلى القيام بثورة تعليمية، تؤدى إلى تشكيل العقلية التحليلية والنقدية، القادرة على الربط الذكى والفعال بين هذه المعلومات والمتناثرة، وصياغتها فى شكل خطاب معرفى متسق.

ومن هنا، فوجهة النظر الساذجة التى تظن أن شبكة الإنترنت تحتوى مضامين المعلومات، بحيث يستطيع أن يغرف منها أى إنسان ما شاء، تقعد عن فهم أهمية الانتقال من المعلومات إلى المعرفة، ومن أهمية الالتفات إلى أننا نعبر الآن من مجتمع المعلومات العالمى، إلى مجتمع المعرفة العالمى من خلال جسور التحليل والنقد والتركيب، ومن هنا أصبح الاتجاه الآن إلى تشكيل مجتمعات المعرفة، التى تقوم على اقتصادات المعرفة، والتى لا تقنع بالمعلومات وإنما ترتقى بها من خلال أدوات شتى إلى مستوى المعرفة الراقية والفعالة والمنتجة.

■ ثراء المعلومات والفقر الاتصالى :

وإذا كنا قد عرضنا الجوانب المشرقة من الثورة الاتصالية الكبرى، إلا أن هذا قد يحمل على الظن بأننا بصدد يوتوبيا أو مدينة فاضلة تكنولوجية يتاح فيها لكل أنماط البشر بغير تفرقة على أساس الجنس أو اللون أو الدين أن يتفاعلوا معاً وينعموا بثمار المعلومات المتنوعة، والمعارف الإنسانية التى لا حدود لها.

غير أن بعض الباحثين البارزين ومن أهمهم جيروم عالم الاجتماع الفرنسى يذكرنا بالجانب المظلم من الصورة. ويقرر أن هناك فى العالم المعاصر ٦٠٠,٠٠٠ مدينة وقرية تفتقر إلى الكهرباء تضم نحو بليونى إنسان. ومن هنا السؤال: ماذا تعنى الوسائل الاتصالية الحديثة بالنسبة لهم ؟

وهناك أيضاً ٨٠٪ من سكان العالم ليست لديهم الوسائل الأساسية للاتصالات السلكية واللاسلكية.

ويقرر بانديه أنه حتى لو نظرنا إلى الميديا التقليدية، وركزنا على توزيع الكتب لاكتشفنا أن هناك جوعاً عالمياً فى مجال توفير الكتب للناس، فى كثير من

البلاد النامية. وقد أجرى اليونسكو مسحاً عالمياً فى ٩٣ بلداً تبين منه أن نحو ٦٠٪ من التلاميذ الذين أنهوا دراستهم الثانوية لم تكن لديهم كتب مدرسية كافية.

ويضيف بانديه أن المشكلة ليست ثقافية فقط ولكنها سياسية أيضاً، وتتعلق بالأوضاع الديموقراطية من ناحية وحرية التفكير والتعبير وحرية الاتصال لتبادل المعلومات.

غير أننا في الواقع لسنا من أنصار هذه الصورة المتشائمة التى ترتكز على الوضع الراهن وكأنه سيظل هكذا إلى الأبد!

وتستطيع الدول النامية أن تجيد استثمار إمكانياتها ومواردها بصورة أفضل تتيح لمواطنيها حرية سياسية حقيقية، وقدرة أكثر فعالية فى مجال الاتصال العالمى.

فقد زال وانقرض عصر الانعزال، ومن لم يتقن فنون العصر الجديد سيحكم على نفسه بالانقراض بالمعنى التاريخى للكلمة ! [1].

---

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ص ٢٤٨، ٢٤٩.

الفصل السابع
مفاهيم ثقافية معاصرة
« معجم المصطلحات الثقافية »

تمهيـــد.

أولاً - الثقافة والمفهومات وثيقة الصلة.

ثانياً - مفهوم القيم الثقافية.

ثالثاً - مفهوم الشخصية والشخصية الاجتماعية.

رابعاً - مفهومات العولمة والهوية الثقافية.

تمهيـــد :

هناك تعريفات مختلفة للثقافة، وهناك من يقسم الثقافة إلى ثقافة مادية ولامادية، وثقافة أصلية وثقافة فرعية ... الخ.

وهناك مفهومات كثيرة يرد ذكرها في معرض الحديث عن الثقافة كالسمة الثقافية، والمركب الثقافي، والنمط الثقافي، والقيم الثقافية، والهوية الثقافية. وهناك مفهومات أخرى أكثر إنتشاراً في الأدبيات المعاصرة كالإتصال الثقافي، والإحتواء الثقافي، والإمتصاص الثقافي، والإنتشار الثقافي، والإنحلال الثقافي، والتطور الثقافي، والتخلف الثقافي، والتفاعل الثقافي، والتقاطع الثقافي، والتكيف الثقافي، والإنصهار الثقافي، والإرث الثقافي أو الحضاري، والثورة الثقافية.

ونحن في حاجة ماسة إلى توضيح المقصود بكل منها، وأوجه الإختلاف والإتفاق بينها، وذلك مطلب هام لفهم طبيعة الحوار الثقافي المفروض الآن عالمياً ومحلياً في ظل سيطرة العولمة خاصة على الصعيد الثقافي.

أولاً - الثقافة والمفهومات وثيقة الصلة :

١ - ثقافة Culture :

من العسير أن تعتمد على تعريف واحد لهذا المصطلح البالغ التعقيد والأهمية، ولهذا يفضل أن نقدم مجموعة تعريفات يكمل كل منها الآخر وربما يكون من المناسب أن نبدأ بمحاولة كروبر A. L. Kroeber وكلاكهون C. Kluckhon اللذين قدما صيغة تأليفية تشتمل على معظم العناصر التي حظيت بموافقة علماء الاجتماع في الوقت الحاضر: " فالثقافة تتألف من أنماط، مستترة أو ظاهرة للسلوك المكتسب والمنقول، عن طريق الرموز، فضلاً عن الإنجازات المتميزة للجماعات الإنسانية، ويتضمن ذلك الأشياء المصنوعة، ويتكون جوهر الثقافة من أفكار تقليدية، وكافة القيم المتصلة بها، أما الأنساق الثقافية فتعتبر نتاج السلوك من ناحية، وتمثل الشروط الضرورية له من ناحية أخرى "[١].

---

(١) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١١٠.

ويعد استخدام هذا المصطلح فى اللغة العربية بهذا المعنى استخدام جديث جداً يرجع إلى عشرينات هذا القرن، وكان سلامة موسى هو أول من استخدم الكلمة؛ للتعبير عن النشاط الفكرى والإبداعى للإنسان، بينما كانت الكلمة تشير - قديماً - إلى معنى إعداد أداة من مادة خام كى تكون سلاحاً؛ فيقال: ثقف السيف أى حدّه وأقامه، أو ثقف العود ليكون سهماً أو رمحاً.

وفى كل من علوم الاجتماع، وأصول التطور الإنسانى الاجتماعى يدل هذا المصطلح - فى أوسع معانيه - على مجموع نتاج العمل الإنسانى فى إطاره الاجتماعى، الذى تتوارثه الأجيال بعضها عن البعض؛ بصرف النظر عن الخصائص الوراثية والبيولوجية[١].

وتتخلل الثقافة كل مكونات الحياة الاجتماعية للإنسان، ومن المسلم به أن أنماط الأسرة هى أنماط ثقافية فى واقع الأمر. وتشتمل الثقافة على الفن والموسيقى والأدب والعلم والتكنولوجيا والفلسفة وأشياء أخرى لا يمكن حصرها. إلا أن اهتمام العالم الاجتماعى بالثقافة ينحصر فى غالب الأحوال على الجانب الذى تؤثر به على الحياة الاجتماعية[٢].

٢ - الثقافة الفرعية Sub-culture :

لقد أصبح استعمال كلمة " الثقافة الفرعية Sub-culture " متداولاً منذ منتصف القرن العشرين، ليس فقط بين علماء الاجتماع، فحتى المحللين النفسيين أصبحوا يتكلمون عن " نموذج الثقافة الفرعية " للجانح وطريقة تعامله بوفاق تجاه أقرانه بما يعنيه هذا المصطلح من معنى. ونجد كلوكهون Kluckhohn عام ١٩٦٤ قد أقتبس تعريف جوردون Gordon (عام ١٩٤٧) والذى قال فيه: " أن التقسيم الفرعى للثقافة القومية المركبة من امتزاج الأوضاع الفعالة مثل المكانة الطبقية، والخلفية العرقية ومحل الإقامة الإقليمى الريفى والحضرى والإنتماء الدينى، إنما يدخل فى سياقه الوحدة الوظيفية التى لها تأثير واضح على مشاركة الفرد ".

---

(١) سامى خشبة، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩٦.
(٢) تهانى الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ٧٥.

وتشترك كل الثقافات الفرعية في الثقافة الكبرى السائدة، ولكنها تمتلك أجزاء خاصة من العناصر الثقافية: الرموز، اللغات، القيم، والمعايير، والتقنيات. وفي المجتمعات غير المتجانسة، قد يكون الفرد عضواً في عدة ثقافات فرعية في وقت واحد أو في أوقات مختلفة خلال حياته أو حياتها. ومع أن الثقافات الفرعية توجد داخل إطار الثقافة الأكبر، فإن معاييرها الخاصة، وقيمها، وأسلوبها في الحياة، كما أن أفرادها يعكسون اختلافات عنصرية وسلالية مثلما يظهر بين السود، والبولنديين، أو بين الصينيين، والأمريكيين. وتظهر أشكال أخرى للثقافات الفرعية بين المهن، العسكرية، والطبية، وعمال المصانع، كما أن هناك ثقافات فرعية تعتمد على الناحية الجغرافية، كما هو في جنوب إنجلترا، وأخرى تعتمد على الثروة أو السن. وهناك ثقافات فرعية للمدمنين والشواذ جنسياً، والجماعات العرقية أو السلالية، أو ذات المستويات الاقتصادية المتمايزة أو المتنوعة. وبمرور الوقت فإن الثقافة السائدة والثقافة الفرعية قد يتصارعان بالدرجة التي تنتج عنها آثار ذات أهمية. فأعضاء الثقافة الفرعية قد يكونوا مطالبين بالإلتزام بالثقافة السائدة وأن يسجلوا في القوات العسكرية بالرغم من إيمانهم بقيمة الدعوة للسلام. ونادراً ما نجد مجتمعاً له ثقافة منفردة يشترك كل أعضائه فيها بالتساوي، ويمكن حدوث ذلك فقط في المجتمعات الصغيرة، والمنعزلة، وغير الصناعية، ولكن معظم المجتمعات تتضمن جماعات لها بعض المركبات الثقافية الخاصة بالمجتمع الكبير، ويكون لها أيضاً مركباتها الخاصة والمميزة. هذه الوحدات من الثقافة هي ما يطلق عليها "بالثقافات الفرعية Sub-culture"[1].

ومصطلح الثقافة Culture يعني أشياء مختلفة لشعوب مختلفة ولذلك وجدت عدة معاني لهذا المصطلح في علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية، حيث تعتبر الثقافة نسق من الأفكار والقيم والمعتقدات والمعارف والمعايير والعادات وطريقة استخدام التكنولوجيات لدى كل فرد وفي كل مجتمع. فالمجتمع هو جماعة اجتماعية والثقافة هي نسق مجتمعي لميراث عام، وكل منا له ثقافة، لأننا كلنا نعيش في مجتمع، وتبدو طريقة التعبير عن ثقافتنا باستمرار في ملبسنا ومأكلنا وفي العمل

(١) تهاني الكيال، مرجع سابق، ص ص ٨٧ - ٩٠.

واللغة وأنشطة أخرى، كما أننا نتعلم ثقافتنا من الأسلاف والمعاصرين وبالتالى فإننا نلقنها للأجيال المقبلة.

وتنتقل الثقافة من خلال اللغة والرموز المتعارف عليها شفاهة أو كتابة، والتى تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، ويبدو رد فعل الإنسان من خلال لغته ليس مع الموضوعات والكائنات ولكن أيضاً بالنسبة للأفكار الرمزية التى تدور حولها، ويرث الإنسان الماضى من خلال اللغة كما أنه يورث المستقبل، فهو يستقبل الماضى وينقل الحاضر للمستقبل، وهكذا تتراكم الثقافة عبر مختلف الأجيال.

ويمكن لعناصر الثقافة أن تنتشر بين الشعوب والمناطق، ومن طبقة لأخرى، ومن مجتمع محلى آخر، وبين أى مجموعة من الأفراد أو حتى من إنسان لإنسان، كما يمكن أن يكون الإنتشار مباشراً أو غير مباشر. ويحدث الإنتشار المباشر عند الاتصال الفعلى بين الأفراد والجماعات. أما الإنتشار غير المباشر فهو امتداد للسمات بدون اتصال شخصى أو جماعى. ومن البديهى أن روح الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يمكن أن يطلق عليه " نسق القيم "[1].

٣ - ثقافة ظاهرة Culture, Explicit :

جوانب الثقافة التى يكون أعضاء المجتمع على وعى تام بها، والتى يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة. والثقافة الظاهرة تتضمن معايير الصواب والخطأ المعترف بها، والنماذج النمطية للسلوك والتكنولوجيا[2].

٤ - ثقافة مادية Culture, Material :

جميع الموضوعات الفيزيقية التى صنعها الإنسان، للتوافق مع البيئة، وينظر أحياناً إلى الثقافة المادية على أنها تشتمل على أشياء أخرى لها مدلولها عند الإنسان، فهو يستخدمها، على الرغم من أنه لم يقم بصنعها، ويفضل بعض علماء الاجتماع استبعاد العناصر المادية تماماً، من تعريفهم للثقافة.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٧٧، ٧٨.

(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١١٢.

٥ - ثقافة لا مادية Culture, Nonmaterial :

جميع السمات الثقافية غير الملموسة، كالمهارات الفنية، والمعايير، والمعتقدات، والإتجاهات، واللغة التى تنتقل من جيل إلى آخر ويفضل بعض علماء الاجتماع استخدام الثقافة للدلالة على هذا الجانب فقط، بينما يميل آخرون مثل أوجبرن إلى قسمة الثقافة إلى جانبين: مادى ولامادى[1].

٦ - سمة ثقافية Culture Trait :

١ - يختلف تعريف السمة باختلاف تعريف الثقافة ذاتها، ولكنها تمثل أبسط وحدات الثقافة، ويتفاوت حجمها طبقاً لإختلاف مشكلة البحث ذاتها. وهناك سمات مادية وأخرى لا مادية مثل الأفكار، والمعتقدات، والعادات الجمعية.

٢ - وقد كان مصطلح السمة الثقافية، بالإضافة إلى مجموعة مصطلحات ثقافية أخرى مثل: النمط الثقافى، والمركب الثقافى، والصيغة الثقافية، والمنطقة الثقافية، من بين المصطلحات التى استخدمها ويزلر وغيره فى تحليلاتهم التاريخية للمعلومات الثقافية[2].

٧ - نمط ثقافى Culture Pattern :

تنظيم مركبات الثقافة، التى تؤلف الصيغة الثقافية الكلية لمجتمع ما، أو القيم والمعتقدات السائدة التى تميز ثقافة بعينها، والتى اكتسبت قدراً من الاستمرار النسبى.

وجدير بالذكر أن روث بندكت لم تقدم تعريفاً محدداً للأنماط الثقافية وإنما ذهبت إلى أنها توازى الأغراض المميزة، أو الدوافع، والعواطف، والقيم التى اكتسبت طابعاً مستقراً فى الثقافة.

وهناك تعريف متخصص للنمط الثقافى قدمه كروبير مؤداه: " الأنماط الثقافية هى روابط أو صلات قائمة بين السمات الثقافية يفترض أنها تشكل بناءاً

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١١٤.

محدداً ومتماسكاً، يؤدى دوراً وظيفياً، ويكتسب قيمة تاريخية ويحقق استمراراً فى الوجود "[1].

٨ - نسق ثقافى Cultural System :

نموذج نظرى لثقافة معينة تتألف من أجزاء مترابطة، وكثيراً ما يستخدم هذا المصطلح عند أصحاب الاتجاه الوظيفى، الذى يعنى بتحليل تساند أجزاء النسق الثقافى. ويلاحظ أن استخدام هذا المصطلح عند دراسة الثقافة حديث نسبياً، فمعظم المدارس التاريخية فى الأنثربولوجيا كانت تميل إلى إدراك الثقافة على أنها " كتل غير مترابطة من السمات التى نشأت وتطورت بصورة مستقلة "، وهناك مجموعة مصطلحات أخرى ترتبط بالنسق الثقافى أهمها التكامل الثقافى، والنمط الثقافى[2].

٩ - اتصال ثقافى Culture Contact :

اخترنا لهذا المصطلح الصياغة الأبسط والأوضح - فى كل من العربية والإنجليزية، رغم أن الصياغة التى نشرها البنيويون الأمريكيون - وهى: Accultration وترجمها علماء الثقافة العربية: تثاقف أو " مثاقفة "، قد تكون هى الصياغة الأكثر دقة. فالمعنى الواضح للمصطلح أكثر من مجرد " الاتصال "، وإنما هو نوع من التبادل بين الثقافات، حين يحدث تداخل أو امتزاج (انظر: امتصاص ثقافى؛ امتزاج ثقافى؛ تفاعل ثقافى؛ انتشار ثقافى) بين مجتمعين، أو جماعتين، أو أكثر، ينتميان إلى ثقافات مختلفة، تمتلك كل منها تراثاً ثقافياً متمايزاً عن تراث الأخرى[3].

ويرى البعض أن الاتصال الثقافى عبارة عن تفاعل بين أعضاء جماعتين لكل منهما ثقافته المميزة، ويؤدى الاتصال الثقافى عادة إلى تعديلات فى الثقافتين، وإن كان ليس من المحتم أن يحدث دائماً طالما أن درجة التأثير المتبادل تختلف من موقف لآخر، فقد تتأثر ثقافة تأثراً عميقاً بالثقافة الأخرى، بينما تمارس الأخرى أثراً

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦.
(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١٠٨.
(٣) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ٢٥.

طفيفاً على الأولى، أو قد يكون هناك تبادل متعادل للسمات الثقافية بين كليهما. أما التعديل الذى طرأ على ثقافة معينة نتيجة لاتصالها بالثقافة الأخرى، فهو غالباً ما يعتمد على الاتصال بين الأفراد أنفسهم. ويمكن أن يحدث الاتصال الثقافى من خلال التجارة، أو الهجرة، أو الحرب، أو بعثات التبشير.

١٠ ـ تقارب (التقاء ثقافى) Cultural Convergence :

تطور سمات ثقافية متشابهة فى ثقافتين أو أكثر، إما عن طريق الانتشار، أو من خلال ما يسمى بالتوازى الثقافى، الذى يشير إلى سمات ثقافية متشابهة فى منطقتين جغرافيتين منفصلتين نشأتا نشأةً مستقلة، وقد اقتصر بعض الكتاب فى استخدامهم لهذا المصطلح على هذه الظاهرة الأخيرة. ومعنى ذلك بعبارة أخرى، أن التقارب الثقافى هو عملية تغيير يحدث خلالها نمو وتطور للسمات غير المتجانسة فى الثقافات الخاصة بشعوب منعزلة عن بعضها جغرافياً، بحيث تتجه هذه السمات نحو تحقيق درجة عالية نسبياً من التشابه والتماثل وذلك فى ضوء عامل الزمن[١].

١١ ـ امتصاص ثقافى Cultural Assimilation :

أعطى علماء الاجتماع التقليديون ـ خاصة الأمريكيين ـ لهذا المصطلح تفسيراً لغوياً، سرعان ما نقضه المعاصرون منهم؛ فالامتصاص الثقافى عند التقليديين يعنى: عملية ذوبان ثقافات العناصر المهاجرة إلى مجتمع مستقر فى هذا المجتمع تدريجياً، إلى أن تتماثل مع ثقافة هذا المجتمع الذى يمتصها، ويمتزج بها. ويرجع هذا المعنى التقليدى فى علم الاجتماع الأمريكى، إلى عشرينات هذا القرن ـ بعد الحرب العالمية الأولى ـ حين تدفق مهاجرون بمئات الآلاف من كل المجتمعات الأوروبية، ومن الشرق الأوسط، فَخُشِىَ على وحدة المجتمع الأمريكى من استمرار تمسك المهاجرين بثقافات بلادهم الأصلية، وبذلك نُظِر إلى " الامتصاص الثقافى " باعتباره عملية ذات اتجاه واحد؛ أى اتجاه المهاجرين الجدد إلى الذوبان فى ثقافة المجتمع الأمريكى، دون تأثر هذا المجتمع بثقافاتهم[٢].

---

(١) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٢) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ٧٢.

ولكن البحث التجريبي المعاصر، على مجتمعات حديثة وتاريخية أثبت صحة ما كان المؤرخون العرب قد سجلوه في تواريخهم للأقطار المفتوحة. فرأوا أن عملية الامتزاج كانت عملية ذات طريقين، حينما أعطى العرب القادمون لهذه الأقطار لغة وديناً جديدين ـ أو أحدهما فقط ـ وأخذوا منها أساليبها في الحياة والعمل والمعيشة والتفكير، وكثيراً من الطقوس الاجتماعية، لم يكونوا يعرفونها من قبل؛ ثم بدأت طقوسهم الاجتماعية تتغلغل مع اللغة والدين، أو أحدهما، في عملية تبادل ثقافي تفصيلي، بدأت في أثنائه ـ ومن خلاله ـ مرحلة جديدة في تواريخ هذه الشعوب الاجتماعية والثقافية، بل إن مجتمع الجزيرة العربية نفسه أصابه التغيير، ووصف " دي فوس " في كتابه " الاستجابة للتغير: المجتمع والثقافة والشخصية " (١٩٧٦) ما أسماه بعملية التفاعل الثقافي Acculturation (أنظر: اتصال ثقافي) حيث يتبنى كل من المجتمع المستقبل والمهاجرين ثقافة الآخر ـ بالمدلول الشامل للثقافة، أي اللغة والدين، وطرائق الحياة والسلوك والقيم الخلقية والعمل ... الخ ـ ثم يبدأ كل منهما بعد ذلك في " تعلم " ثقافة الآخر، حيث تنتشر لدى كل منهما ما يتقبله من ثقافة الآخر، وما يحتاج إليه[١].

١٢ـ انتشار ثقافي Cultural Diffusion :

لم يستخدم هذا المصطلح استخداماً اصطلاحياً في العلوم الإنسانية إلا بعد تطور دراسات علم الأنثربولوجي (تاريخ الإنسان: الثقافي والتكنولوجي) الحديث، ولم يستخدم إلا بمعنى واحدن هو امتداد عناصر بعينها من ثقافة جماعة ما، إلى ثقافة جماعة أخرى، إما بشكل فردي (إمتداد عنصر وحيد)، أو بشكل جماعي (إمتداد شبكة متداخلة من العناصر)، بحيث تتأثر جماعة " أجنبية " بعناصر ثقافة أخرى. وقليلاً ما يستخدم هذا المصطلح؛ للإشارة إلى انتقال عناصر الثقافة في إطار الجماعة الواحدة[٢].

١٣ـ تفاعل ثقافي Acculturation :

حتى ثلاثينيات القرن العشرين كان علماء الاجتماع البريطانيون يستخدمون مصطلح: " الاتصال الثقافي Culture Contact "؛ للإشارة إلى

---

(١) سامي خشبة، مرجع سابق، ص ص ٧٢، ٧٣.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦.

عملية اكتساب الفرد أو الجماعة (أو حتى المجتمع بأسره) الخصائص الثقافية لجماعة، أو لمجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل (أنظر: اتصال ثقافى)، ولكن علماء الاجتماع الأمريكيين رأوا أن تعبير " الاتصال " - بالمعنى البريطانى - يعنى تأثر " الطرف الأضعف " بثقافة " الطرف الأقوى "، إما لتفوقه السياسى والاقتصادى، أو لتفوقه التكنولوجى دون أن يتأثر الطرف الأقوى. وعلى ذلك رفضوا المفهوم البريطانى، واستبدلوا به مفهوم " التفاعل "، الذى يعنى تبادل التأثير بين مختلف الجماعات أو المجتمعات؛ بصرف النظر عن قوة كل منها السياسية، أو الاقتصادية أو التكنولوجية (انظر اتصال ثقافى).

ومن وجهة نظر فردية فإن عملية التفاعل الثقافى أشبه بعملية " التعليم الاجتماعى "؛ حيث تتعلم جماعة أساليب وقيم جماعة أخرى، أو أشبه بعملية تعلم الفرد لغة جديدة، تدفعه إلى اكتشاف أساليب للتفكير ولتنظيم الأفكار، لم يكن يعرفها.

ولكن من وجهة نظر اجتماعية تتضمن عملية التفاعل الثقافى انتشار القيم الأكثر صلاحية؛ لمواجهة الحياة وتلبية احتياجاتها فى مرحلة تطور، أو فى وضع تاريخى بعينه من وجهة نظر الجماعة الناقلة للقيم والأساليب الفنية للعمل والإدارة والمؤسسات، بما تتطلبه عملية النقل والتفاعل من تعديلات فى بنيتها وسلوكياتها وقوانينها؛ طبقاً لتغير الظروف.

وقد تؤدى عملية التفاعل إلى " صراع ثقافى " بين قيم ومؤسسات وأساليب عتيقة وإن كانت أصيلة، وبين الأخرى المكتسبة الجديدة، التى لابد من عملية فرز اجتماعية ومنهجية طويلة؛ لمعرفة ضرورتها وفائدتها، أو ثانويتها وضررها؛ كما تؤدى عملية التفاعل إلى تعميق الاقتباس والنقل، بما يقوى الخصائص الثقافية الأصلية ويدعمها ويساعدها على التطور والصمود، أو قد ينفيها تماماً إذا كانت قد أصبحت بائدة ومتخلفة، وغير صالحة لمواجهة التطور الجديد؛ خصوصاً تطور أساليب العمل والحياة.

ولم تتطور نظرية التفاعل الثقافى بسرعة، إلا مع ظهور أعمال كل من: مالينوفسكى وفورتس فى بريطانيا منذ الأربعينيات، وريدفيلد ولينتون فى

الولايات المتحدة منذ الخمسينيات، التى أدت إلى النظر للثقافة نظرة وظيفية؛ باعتبارها نظاماً أو نسقاً محكوماً، وليس مجرد " تجمع " لخصائص وأنشطة منفصلة وبذلك، أصبحت " الثقافة والتفاعل الثقافى "، من العوامل المهمة فى فهم وتفسير التغير الاجتماعى ككل[1].

١٤- تقاطع ثقافى Cross - Cultural :

بدأ هذا المصطلح كواحد من " المصطلحات والمفاهيم " الأساسية فى فلسفة التاريخ - عند فيكو الإيطالى؛ الذى استخدمه بهدف تمييز " نقاط الإلتقاء بين ثقافتين أو أكثر "؛ حيث تتفاعل الثقافات بالتناقض أو بالاتفاق، وحيث ينتهى الأمر بذوبان إحدى الثقافتين فى الأخرى.

أثبت " فيكو " أيضاً أن " تقاطع ثقافتين " أو أكثر، قد يؤدى إلى تغييرهما معاً، ونشوء ثقافة جديدة أو أكثر، كما حدث من التقاء الثقافة العربية - الإسلامية بالثقافة الفارسية القديمة - الوثنية؛ ثم بالثقافة الهندية الشمالية: تطورت الثقافة العربية وأصبحت أكثر تعقيداً وتركيباً، وتصدت لقضايا وتحديات جديدة، ولكن الثقافة الفارسية والثقافة الهندية تغيرتا جذرياً بالدين الجديد، وبالتصورات، والنماذج العليا، التى جاءت بها اللغة العربية[2].

١٥- انتقال ثقافى Cultural Transmission :

عملية يتم من خلالها نقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر، عن طريق التعليم سواء بصورة رسمية أو غير رسمية، فهى عملية تمثل استمرار التراث الاجتماعى وأنماط التفكير والسلوك، والعمل، خلال الزمن.

١٦- عموميات ثقافية Cultural Universals :

الأفكار، والعادات، والإستجابات الإنفعالية المشروطة التىتعتبر عامة عند جميع أعضاء المجتمع والعنصر الثقافى العام فى مجتمع معين، قد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر. وقد تكون العموميات الثقافية ممثلة لبعض المظاهر التى تتحقق عند

---

(١) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ص ١٩٥، ١٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٩.

الجنس البشرى كله، ومرد ذلك أنها تشبع حاجات عضوية عامة، ويستخدم المصطلح بصيغة أخرى، فيقال: النمط العمومى للثقافة[1].

١٧ - تنوع ثقافى Cultural Variation :

يشير مصطلح التنوع الثقافى عموماً إلى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الإنسانية فى الأنماط الثقافية السائدة فيها. وقد كان موضوع التنوع الثقافى من بين الموضوعات التى حظيت باهتمام علماء الأنثروبولوجيا، خاصة فيماي تعلق بمدى هذا التنوع، وارتباطه، والعوامل المؤدية إليه.

١٨ - تطور ثقافى Cultural Evolution :

يشير هذا المصطلح إلى عملية انتظام الظواهر الثقافية وتغيرها من مرحلة إلى أخرى خلال الزمن. والتطورية الثقافية، إتجاه يحاول تطبيق النظرية التطورية العامة على الظواهر الثقافية. وقد حدد تايلور مضمون نظرية تطور الثقافة حين كتب يقول: " يبدو أننا حينما نلاحظ وجود فنون متطورة، ومعرفة واسعة، ونظم معقدة، نميل إلى الاعتقاد بأنها نتاج تطور تدريجى من مرحلة سابقة بسيطة للحياة. فليست هناك مرحلة فى الحضارة تأتى إلى الوجود تلقائياً ولكنها تنمو وتتطور عن مرحلة أخرى سابقة عليها ".

١٩ - تغير ثقافى Cultural Change :

١ - أى تغير يطرأ على جانب معين من جوانب الثقافة المادية أو اللامادية سواء عن طريق الإضافة، أو الحذف، أو تعديل السمات أو المركبات الثقافية. ويمكن أن يحدث التغير الثقافى نتيجة لعوامل متعددة، ولكنه فى الغالب يحدث بفعل الاتصال بثقافات أخرى، أو التجديدات والمخترعات التى تدخل ثقافة معينة.

٢ - ويمكن تعريف هذا المصطلح على أنه يشير إلى تعديلات تشهدها الثقافة من خلال الزمن، ويظهر بوضوح عند تحليل المواقف والعمليات الأساسية فى الحياة الاجتماعية، فى ضوء تعريفنا للثقافة، و العلاقة بينها وبين المجتمع

---

(١) محمد عاطف غيث. مرجع سابق، ص ١٠٩.

والشخصية. ومع أن استخدام مصطلح التغير الثقافى ينتشر بين علماء الأنثربولوجيا الأمريكيين، فى حين يفضل علماء الاجتماع استخدام مصطلح التغير الاجتماعى، فإن معظم العلماء الاجتماعيين يتجهون فى الوقت الحاضر إلى الحديث عن التغير الاجتماعى والثقافى، بل إنهم يستخدمون فى الغالب مصطلح التغير الاجتماعى - الثقافى Socio-Cultural Change(١).

٢٠ - مركب ثقافى Cultural Complex :

١ - مجموعة سمات ثقافية مرتبطة ارتباطاً عضوياً فى منطقة ثقافية معينة، ومن الممكن أن ترتبط سمات المركب الثقافى عند انتشارها، فينتقل المركب الثقافى ككل.

٢ - ويشير المركب الثقافى أيضاً إلى الارتباط الوظيفى بين السمات الثقافية، فتدوم كوحدة فى الزمان والمكان، ولقد ظهر أول استخدام لهذا المصطلح فى التحليلات التاريخية عن نمو الثقافة وانتشارها، حيث يرتبط بمصطلحات أخرى مثل: السمة الثقافية، والصيغة الثقافية، والنمط الثقافى، والمنطقة الثقافية.

٢١ - تيار ثقافى Cultural Drift :

يشير هذا المصطلح إلى عمليات التغير الداخلى التى يشهدها النسق الثقافى، التى ترجع فى الغالب إلى اختيار لا شعورى لمتغيرات جزئية فى الثقافة، وتتسم هذه التغيرات بالتراكم وبالميل نحو اتجاه معين، وهى كذلك تفرض بعض القيود على إمكان حدوث تعديلات أخرى، ومن ثم يمكن فى ضوئها تقدير أهمية متغير ثقافى معين، أو فهم المقاومة التى تواجه التجديدات فى الثقافة. ولعل هذا المصطلح قريب الشبه من النظريات ذات الخط الواحد، أو المتعددة الاتجاهات فى التغير.

٢٢ - تكامل ثقافى Cultural Integration :

١ - يمكن تعريف التكامل الثقافى بأنه يمثل كافة العمليات التى تحقق وحدة الثقافة وكليتها، ويظهر ذلك بوضوح فى الاتساق المنطقى، والعاطفى والجمالى للمعانى الثقافية، والارتباط بين معايير السلوك، والتساند الوظيفى

---

(١) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ص ١٠٠، ١٠٤.

بين مختلف مكونات الثقافة من عادات، وعرف، ونظم. ومن الملاحظ أن هناك تداخلاً بين تحديد المصطلح على هذا النحو، وبين ما يشير إليه مصطلح التكامل الاجتماعي.

٢ - ويثير التكامل الثقافي باستمرار فكرة الشمول أو الكلية Wholeness، أي اعتبار الكل أكبر من مجموع أجزائه. وهناك ثلاثة استخدامات رئيسية لهذا المصطلح في الأنثربولوجيا، فهو يشير أولاً: إلى الاتساق النسبي بين مكونات الثقافة، وهذا هو الاستخدام الذي تتبناه الوظيفية، حينما تؤكد العلاقات المتبادلة بين جوانب الثقافة والسلوك الاجتماعي، وذلك على العكس من الاتجاه التاريخي الذي يميل إلى أن الثقافة (المفردة) تتألف من مجموعات من السمات غير المتناسقة والمستقلة النشأة والتطور[١].

٢٣ - صراع ثقافي Cultural Conflict :

صراع عقلي عند فرد معين، أو مجموعة أفراد، تنتمي إلى ثقافتين مختلفتين، تكونان موضع اتفاق جزئي، ولكنهما يزودان الأشخاص ببعض معايير السلوك المتناقضة والمتعارضة، مثال ذلك القروي الذي يعيش ثقافة المدينة، وهو لايزال يحمل رواسب ثقافية من المجتمع القروي، والمصطلح لا يستخدم عادة للإشارة إلى الصراع بين جماعتين[٢].

٢٤ - إنحلال ثقافي Degeneracy :

ترجم المثقفون المصريون - في الثلاثينات والأربعينات - هذا المصطلح عن الإنجليزية، رغم أن أصله الألماني هو Entartang، الذي يعني: الإنحراف؛ بمعنى الابتعاد عن الأصول والمبادئ العقلية والطبيعية في الفنون، وفي الإبداعات الثقافية بوجه عام. وكان المقصود بذلك كل التيارات التي عرفت في بداية القرن العشرين - خاصة بعد الحرب العالمية الأولى - بأنها التيارات التي تكونت منها " النزعة الحديثة " أو " الحداثة " المعاصرة آنذاك.

---

(١) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ص ١٠٢ - ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

ومن الواضح أن وصم الثقافة ـ والثقافات الغربية بالذات ـ بالإنحلال، كان يرتبط عادة بعاملين رئيسيين: أولهما نزوع الأجيال الجديدة فى كل مرحلة إلى التملص من قيود التراث الكلاسيكى التقليدى، فى أسلوب التفكير (المنطق)، أو فى التشكيل الفنى (القوالب والأشكال والأساليب) كما حدث مع " الثورة الرومانتيكية " منذ ثلاثينات القرن الماضى، ثم مع تيارات الفكر الحديث بعد ذلك (النفسية والوجودية والبنيوية ... إلخ). وثانيهما هو ما تؤدى إليه أزمات الرأسمالية الحديثة ـ منذ أواخر القرن التاسع عشر ـ من إشاعة أنماط سلوكية، متسيبة ومعادية للمؤسسات الاجتماعية القائمة (فى الأزياء، كما فى الفنون، أو فى الإقبال على المخدرات، وعلى الأنواع المختلفة من مغيبات الوعى). وفى الستينات مع الحرب الفيتنامية، ثم فى السبعينات مع بوادر الأزمة الاقتصادية الأخيرة، انتشرت مظاهر الانحلال الغربى الثقافى، الشبيهة بمظاهره فى العشرينات، دون أن تشيع تسميتها بنفس الاسم[1].

٢٥ ـ تخلف ثقافى Cultural Lag :

موقف تتغير فيه بعض جوانب الثقافة بمعدلات أسرع من تغير الجوانب الأخرى، مما يؤدى إلى عدم تكامل أو توازن عمليات تغير الثقافة، فتتخلف بعض العناصر الثقافية، نتيجة لتفاوت معدلات السرعة فى التغير، ويرتبط التخلف الثقافى بهذا المعنى، بالتفكك الاجتماعى وظهور بعض المشكلات فى المجتمع كذلك يستخدم المصطلح للإشارة إلى الفترة التى توجد بين اقتراب أكثر من عنصر واحد، من عناصر الثقافة، من تحقيق أهدافه بدرجات متفاوتة[2].

٢٦ ـ الصدمة الثقافية Cultural Shock :

يعتبر كاليرفو أوبرج Kulerwo Oberg أول من استخدم الصدمة الثقافية ليضيف به ما أسماه بالمرض المهنى للأفراد الذين ينتقلون فجأة للعيش فى سياق ثقافى مختلف عما ألفوه من قبل. بعبارة أخرى يؤدى فقدان ما ألفه الفرد من موجهات عديدة للسلوك فى المواقف الاجتماعية المختلفة إلى اختلاف سلامة عقله وإضعاف كفاءته.

(١) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ص ٨٠، ٨١.
(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١١٣.

٢٧ ـ الإرث الثقافى أو الحضارى Cultural Heritage :

وهو الثقافة أو الحضارة الموروثة من الأجيال السابقة، فكل جيل يرث عن الجيل السابق المعالم الثقافية، أو الحضارية للمجتمع بنوعيها المادى وغير المادى. إن الجيل الحاضر مثلاً قد ورث معالم الحضارة أو الثقافة المادية للجيل السابق كالمساكن وطرق النقل والمواصلات والآلات والمدائن والقصور والمصانع والأدوية والعقاقير ... الخ، كما ورث أيضاً معالم الحضارة غير المادية كاللغة والقيم والدين والفلسفة والعادات والتقاليد والمقاييس والأفكار والمعتقدات ... الخ.

إن الإرث الثقافى أو الحضارى يمكن تمييزه عن الإرث الثقافى المشترك، فالإرث الثقافى المشترك هو المواد الثقافية فى ثقافات أو حضارات مختلفة ترجع إلى ثقافة أصلية مشتركة[1].

٢٨ ـ النسبية الثقافية Cultural Relativism :

١ ـ مبدأ يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم أو يفسر، أو يقيم الظواهر الاجتماعية والنفسية، دون النظر إلى الظاهرة موضوع الدراسة، والرجوع إلى الدور الذى تقوم به فى النسق الاجتماعي الثقافى الكبير. فلا يمكن الحكم على عادات ثقافية معينة، ولا يمكن تقييمها إلا فى ضوء ماهية القيم المرتبطة بها، والحاجات التى تقوم بإشباعها، وعلاقتها العامة بالإلتزامات الأخرى والتوقعات والقواعد الخلفية.

٢ ـ أى أن النسبية الثقافية تعنى أنه يتعين الحكم على كل عنصر للسلوك فى علاقته بالمكان، والبناء الفريد للثقافة، وقد أكد فرانز بواس F. Boas ضرورة الإهتمام باستكشاف التنوعات والتباينات الثقافية التاريخية، لأن كل جانب للثقافة من اللغة إلى أشكال الزواج، يجب أن يدرس فى السياق العام الذى يظهر فيه[2].

---

(١) إحسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ١٠٧.

٢٩ ـ الثورة الثقافية Cultural Revolution :

منذ أواخر الستينات يرتبط هذا المصطلح ـ للأسف ـ بالحركات السياسية ـ التنظيمية ـ التى شنها زعيم الصين الراحل ماو تسى تونج ضد خصومه فى بيروقراطية الحزب الشيوعى الصينى، ويهدف أن يستعيد " ماو " سيطرته، التى كان قد فقدها بعد فشل خطته الاقتصادية التى عرفت باسم: القفزة الكبرى إلى الأمام.

وارتبط المصطلح ـ بالتالى ـ بسلسلة المناورات، التى خططها ماو لاستعادة سيطرته على كل من: الحزب الشيوعى، والجيش الصينيين؛ من خلال تنظيم الشباب فى شكل " الحرس الأحمر "، وتحت شعار المساواة فى الفرص بين الأجيال، وإعطاء الشباب حق صياغة المستقبل الذى سيعيشونه.

وقد تمت هذه العملية تحت قيادة ماو؛ الأمر الذى أدى إلى نشوء ما عرف ـ بعد ذلك ـ بـ " عبادة الشخص " أو الفرد؛ أى " ماو " نفسه، وهو ما أدى إلى تصفية الثورة الثقافية " الصينية " نفسها فى النهاية؛ بسبب سيطرة البيروقراطية نفسها، والأهداف الخيالية للحركة، والسيطرة غير الديمقراطية عليها[1].

٣٠ ـ الإنصهار الثقافى Cultural Fusion :

هو نوع من التكيف الثقافى الذى يحدث فيه قدر من التقارب بين نسقين ثقافيين مستقلين ربما لا يصل على الإطلاق إلى درجة التقارب الكامل، وقد تكون نتيجة الانصهار الثقافى فى ظهور نسق ثقافى ثالث لا يتكون إلا بإختفاء النسقين الأصليين، ويبدو من المؤكد أن الإنصهار إما يمحو المعالم الأساسية للثقافتين المندمجتين ويخلق ثقافة جديدة تختلف كل الاختلاف عن الثقافات المعروفة، أو أنه لا يخلق ثقافة ثالثة ذات ملامح على درجة كافية من الوضوح تؤهلها للوجود المستقل. ومن الجدير بالإشارة إلى أن الإنصهار الثقافى هو آخر مراحل التكييف بين الثقافتين أو المجتمعين. وهذا التكييف يجعل الثقافتين ثقافة واحدة فى المعالم والخصائص والأفكار والممارسات[2].

---

(١) سامى خشبة، مرجع سابق: ص ٢٩.

(٢) إحسان محمد الحسن. مرجع سابق، ص ٧٣.

٣١ ـ مفهوم المثقف:

إنه ليس من اليسير تعريف هوية المثقف وتحديدها بشكل واضح ودقيق. والسبب فى ذلك هو اختلاف مفهوم المثقف من لغة إلى أخرى واختلاط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم المتقاربة منه أو المتداخلة معه، فضلاً عن تعدد وجهات النظر التى يعالج مفهوم المثقف فى ضوئها، ولذلك يختلف الباحثون فيما بينهم حول تعريف المثقف، ولا يكاد ينعقد اتفاق حول هذا المعنى. وبالتالى تتعدد وتتنوع التعريفات التى يطرحونها فى هذا المجال.

ولقد استخدمت فى التراث العربى والإسلامى كلمات عديدة للإشارة إلى معنى المثقف مثل (صاحب القلم ـ الفقية ـ العلامة ـ الشاعر ـ الفيلسوف ـ الحكيم ـ الشيخ)، وهنا يشير ابن خلدون إلى أن حظ أهل الفكر أو القلم يتسع أو يضيق طبقاً لدرجة الازدهار والاستقرار فى مجتمعهم ولكن دون الإخلال بجوهر وظائفهم الاجتماعية[١].

وحديثاً شاع استخدام كلمات المتعلم ـ والمثقف والأديب والعالم والفنان لتدل على الشئ نفسه تقريباً. وفى اللغات الأوروبية الحديثة استخدمت أيضاً كلمات عديدة لمن صناعته الأساسية هى الفكر والإنتاج الثقافى منها المتعلم Educated، والدارس المتمرس Scholar، والمثقف المطلع Cultured، والمثقف النشيط Intellectual. هذه الكلمة الأخيرة هى الأكثر شيوعاً والأقرب للمصطلح العربى، وتختلط فى اللغات الأوروبية كلمتا Intelligensia وIntellectual فى كثير من الكتابات أو أحياناً نرث فى كثير من الكتابات العربية هذا الخلط بين الكلمتين: فالانتلجنسيا مدلول تاريخى ـ اجتماعى محدد يشير إلى المتعلمين تعليماً عالياً حديث من (الأطباء والمحامين والمهندسين والمعلمين والصحفيين والكتاب والعلماء فى روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية)، سواء كانوا مشتغلين بالفكر أو عدمه وسواء كانت لهم اهتمامات عامة خارج مهنتهم وتخصصاتهم أو لم تكن.

---

(١) مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة: دراسة تحليلية لوضع المثقف المصرى فى الفترة من ١٩٧٠ ـ ١٩٧٥، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (ب. ت)، ص ص ٢٣، ٢٤.

وفى اللغات الأوروبية الحديثة نجد عدداً من التعريفات للمثقف، حيث يرى " ماكس فيبر " أن المثقف هو الشخص الذى تمكنه صفاته الخاصة من النفاذ إلى منجزات لها قيمة ثقافية كبرى. ويرى " بارسونز " أن المثقف هو الشخص المتخصص فى أمور الثقافة ويضع إعتباراتها فوق الإعتبارات اليومية المعتادة. بينما يرى " لويس فويير " أن المثقف هو المتعلم والمهنى من الطبقة الوسطى الذى يختلف عمن يعمل بالصناعة والتجارة من الطبقة العليا والطبقة الدنيا. بينما يرى " إدوارد شيلز " أن المثقف هو الشخص المتعلم الذى لديه طموح سياسى إما مباشرة بالسعى لكن يكون حاكماً لمجتمعه، أو طموحات غير مباشرة للسعى إلى صياغة ضمير مجتمعه والتاثير على السلطة السياسية فى صياغة القرارات الكبرى. ويرى أيضاً أن المثقف هو الذى يستخدم فى اتصالاته وتعبيراته رموزاً مجردة عن معظم أعضاء المجتمع وبذبذية أعلى نسبياً تتعلق بالإنسان والمجتمع والكون ويشير إلى أنه بسبب العدد الفقير نسبياً للمثقفين فى الدول النامية فإن الأشخاص ذوى التعليم الحديثة والمتقدم يجب أن نعتبرهم طبقة مثقفة. أنه رغم هذا التعريف فإننا لا نوافق " إدوارد شيلز " على أن المثقفين طبقة بل أننا نعتقد أنهم فئة أو شريحة اجتماعية متباينة ومختلفة موزعة على مختلف الطبقات.

وينطلق Lipset من نفس الأساس وإن كان قد أضاف فى تعريفه بين الوظائف المتباينة للمهن الثقافية، ويعرف Lipset المثقف قائلاً إننى سوف أعرف المثقفين بصورة مستقلة عن انتماءاتهم أو ارتباطاتهم الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية، فالمثقفون هم الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنياً باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة فى إنتاج الأفكار (كالباحثين والصحفيين والعلماء ... إلخ).

ويذهب بوتومور إلى أن المثقفين عبارة عن جماعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة فى نقل ونقد وابتكار الأفكار، وهى عبارة عن الفنانين والفلاسفة والعلماء والمؤلفين والمفكرين والمتخصصين فى النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين[1].

---

(١) مصطفى مرتضى، مرجع سابق، ص ص ٢٤ - ٢٧.

ويشير " هشام شرابى " إلى أن ما يميز المثقف فى أى مجتمع صفتان أساسيتان هما الوعى الاجتماعى الذى يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة. وتحليل هذه القضايا على مستوى نظرى متماسك، وكذلك الدور الاجتماعى الذى يمكن لوعيه الاجتماعى أن يلعبه بالإضافة إلى القدرات الخاصة التى يضيفها عليه اختصاصه المهنى أو كفاءته الفكرية، وعليه فالتعليم حتى وإن كان جامعياً، لا يضفى على الفرد صفة المثقف بصورة آلية، فالعلم ما هو إلا اكتساب موضوعى ولا يشكل ثقافة فى حد ذاته، أنه يصبح ثقافة بالمعنى الشامل إذا توفر لدى المتعلم الوعى الاجتماعى، ذلك العامل الذاتى الذى من خلاله فقط يصبح الفرد مثقفاً حتى ولو لم يكن يعرف القراءة والكتابة.

ويشير " طه حسين إلى أنه ليس كل متعلم مثقفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فالمثقف هو الشخصية العصرية بما تمتاز به من تهيؤ الطبع والعقل لقبول المعرفة، مهما تختلف فروعها، ومهما تكن مادتها، ويحدد تبعة هذه الشخصية بالقياس إلى البيئة التى يعيش فيها بمقدار ما يكون لها من حظ فى الثقافة أو حظ فى العلم أو حظ فى كليهما وذلك أن الإنسان لا يحسن العلم ليجعله شيئاً بينه وبين نفسه دون أن ينفع به أحداً من الذين يعيشون معه فى بيئته أو وطنه، وإنما يحسن العلم والثقافة ليكون مصباحاً يضيء لمن حوله من الناس سبيل الحياة وسبيل الرقى وسبيل المعرفة أيضاً.

ولقد صنف " طه حسين " فى تعريفه للمثقفين إلى نوعين: فهناك المثقفون الذين ألتمسوا الحياة من العمل فى الدواوين والإتجار فى الأعمال الحرة وبيع الكلمة فى الصحافة، وهناك المثقفون الذين ثبتوا لمقاومة الشعب وتنكر السلطان وكيد السياسة فأنتصرت آراؤهم ومقالاتهم على الرغم مما احتملوا من العنف وما خضعوا له من قمع فى حريتهم عن طريق السجون وألوان الخطر المختلفة[1].

ثانياً ـ مفهوم القيم الثقافية :

لقد ورد مفهوم القيم الثقافية فى التعريفات التقليدية ليشير إلى المعتقدات التى تدور حول مختلف الموضوعات والمواقف والأفعال التى ينظر إليها على أنها جيدة وصحيحة وملزمة، أو يجب أن تكون كذلك. وعلى الرغم من وجود إتفاق

---

(١) مصطفى مرتضى، مرجع سابق، ص ص ٢٩ ـ ٣٠.

كبير حول هذا المفهوم، إلا أن هناك اعتراضات كبيرة على بعض النقاط مثل بعض الكلمات الأساسية فى المفهوم " كالطيب أو الجيد والملزم " التى تحتاج هى نفسها للتعريف. كما توجد خلافات أساسية حول نظريات القيمة وتبريراتها: كما أن هناك بعض الاختلافات حول الفروق والتمييزات والاعتبارات التى يجب أن توضع فى الاعتبار عند استخدام المفهوم[1].

ويستخدم مصطلح " القيم " فى معظم الحالات حينما تظهر علاقة تفاعلية بين الحاجات والاحتياجات والرغبات من جهة، والموضوعات من جهة أخرى[2]، ويستخدم عدد كبير من السوسيولوجيين وعدد كبير من الفلاسفة مصطلح القيم كبديل أو مرادف للمعتقدات التى تدور حول ما هو جيد من ناحية وحول ما هو ملزم من ناحية أخرى[3]، ومن ثم يعد مفهوم " القيم " من بين أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية غموضاً وارتباطاً بعدد كبير من المفاهيم الأخرى كالاتجاهات، والمعتقدات، والدوافع والرغبات ... الخ.

ويرجع هذا الغموض إلى أن المصطلح مرتبط بالتراث الفلسفى من جهة، ويعبر عن أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم والمعارف من جهة أخرى. ومع ذلك فهناك اتجاه نحو التخصص فى دراسة القيم أصبح معروفاً باسم نظرية القيمة Theory of value وهى حركة علمية تستهدف صياغة عدد محدد من القضايا والمشكلات التى يثيرها دراسة القيم، بحيث تكون هذه القضايا " قابلة للبحث " ويمكن دراستها واقعياً والتوصل إلى تعميمات بصددها، ويعتمد ذلك بالطبع على وضوح المفاهيم وتحديد المؤشرات الإمبيريقية التى يمكن أن توجه الدراسة الميدانية للقيم[4].

وللتوصل إلى مفهوم واضح للقيم ونسق القيم، علينا أولاً التعرف على مفهوم القيمة فى العلوم الإنسانية المختلفة، خاصة الفلسفة والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع.

---

(١) Dennis C. Foss, The Value Controversy in Sociology, Jossey - Bass, Publishers, san Francisco, Washington - London, 1977, PP. 112, 113.

(٢) محمد عاطف غيث، علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٥٠٥.

(٣) Dennis C. Foss, Op. Cit, P. 113.

(٤) محمد على محمد، مرجع سابق، ص ٣٥.

١ - مفهوم القيمة فى الأصل اللغوى :

القيمة فى الأصل اللغوى - من قوّم (السلعة تقويماً)، وأهل مكة يستعملون استقام (السلعة) فى نفس المعنى. وقد تكون القيمة مادية أو اقتصادية أو جمالية او أخلاقية أو قانونية أو سياسية أو ثقافية أو تاريخية(١).

٢ - مفهوم القيمة فى الفلسفة :

تعتبر المعالجة الفلسفية للقيم جزءاً من الأخلاق والفلسفة السياسية وعلم الجمال. ولقد حاولت المذاهب الفلسفية على اختلافها الإجابة بشكل أو بآخر على أسئلة ومشكلات فلسفية ترتبط بالقيم(٢)، ووفقاً للتعريف الذى وضعه J. L. Mackie عن طبيعة القيم، على الرغم من أن الأحكام الأخلاقية تساعد فى بعض الأحيان للوصول للموضوعية، ولكن لا يوجد فى الحقيقة قيم موضوعية. ومن ثم فإن أحكامنا الأخلاقية لا تخلو من الوقوع فى خطأ ما(٣).

والواقع أن دراسة القيم هى دراسة فلسفية الأصل، ويصدق ذلك بصفة خاصة على المحاولات التى استهدفت تحديد صدق القيم أو صحة المستويات التى نحتكم إليها، ولم يكن يتصور من يهتمون بهذه المسألة أنها يمكن أن تحسم إمبيريقياً.

٣ - مفهوم القيمة فى الاقتصاد :

إن القيمة فى الاقتصاد مصطلح فنى يشير إلى عدد وحدات شئ تستبدل فى مقابل وحدة أو أكثر من شئ آخر. ويستخدم مصطلح القيمة التبادلية Value of exchange للدلالة على هذه الظاهرة(٤). وتتوقف قيمة الشئ على جودته وتميزه الذى يجعله مفيداً مرغوباً أو مطلوباً. وليس هناك اعتبار للمفهوم البراجماتى

---

(١) على فهمى، القيم والقيم المضادة: بين التنمية بغير الطريق الرأسمالى والانفتاح الاقتصادى، فى مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد ١٦، ع ٤، شتاء ١٩٨٨، ص ٢٧١.

(٢) The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, 1995, Available on, http://xrefer.com/entry.jsp?xrefid=551949&secid=,p1of1.

(٣) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ٥٠٤.

(٤) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ٥٠٤.

" العملى النفعى " فى هذا التعريف، فقيمة الشئ تحدد وفقاً لقيمته فى التبادل التجارى فى المجتمع، فالأشياء لا تملك[1] أسباب القيمة فى حد ذاتها. ويقترب هذا التعريف كثيراً من مصطلح المنفعة Utility فى الاقتصاديات، فقيمة الشئ تحدد بصورة أكثر دقة من خلال ما يمكن أن يحققه فى عملية التبادل، سواء عن طريق المقايضة بغيرها من السلع أو من خلال الثمن، وهو مقدار النقود التى تعطى فى مقابل وحدة من السلعة[2].

ومن ثم فالإهتمام الأساسى هنا بالقيم، هو اهتمام بالدور الذى تلعبه فى تحديد " ثمن " الأشياء المادية أو السلع، وتحقيق المطالب الإنسانية بمعنى أن القيم فى المناقشات الاقتصادية تشير إلى شئ " مرغوب " Desirable أى له منفعة Utility والتى بدورها تستطيع أن ترضى او تلبى المطالب الإنسانية. ولما كانت هذه المنافع أو السلع نافعة ومرغوب فيها فالإنسان يمكن أن يفعل أى شئ من أجل الحصول عليها. وهكذا فإن هذه المنافع أو السلع الاقتصادية هى قيمة أو أشياء مرغوب فيها. ولهذا فإنه فى السوق تقاس قيمة أى سلعة أو خدمة بقدر وبكمية البضائع والخدمات الأخرى التى سوف تقايض بها هذه السلعة[3].

٤ - **مفهوم القيمة فى العلوم السياسية :**

انشغلت العلوم السياسية أيضاً بالقيمة والجانب المعيارى للفعل الاجتماعى والسياسى، ولاشك أن تأثير القيم الفلسفية واضحاً فى الأشكال التقليدية للعلوم السياسية. ولعل أهم إسهام للعلوم السياسية فى دراسة القيم هو إيضاح الدور الذى تلعبه القيم - الأيديولوجيا - فى الحركات الثورة وحركات الإصلاح وتحقيق التغير الاجتماعى وتحديث انساق القيم التقليدية.

وتعرف الأيديولوجيا بأنها مجموعة من المعتقدات والأفكار أو حتى الاتجاهات التى تميز جماعة أو مجتمع ما. وبالمثل تعد الأيديولوجيا السياسية مجموعة

---

(١) The Penguin Dictionary of Psychology, Arthurs Reber, 1955, Available on: http://xrefer.com/entry/157781,p.1of2.

(٢) Ibid, P. 1 of 2.

(٣) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ص ٧٤، ٧٥.

من الأفكار والمعتقدات التي يكونها الناس عن نظامهم السياسي ومؤسساته ومنظماته وعن موقفهم ودورهم فيه. وترتبط الأيديولوجيا السياسية ارتباط وثيق بالتراث السياسي والثقافة السياسية[١].

وترجع أيديولوجية مجتمع ما لحقائق ظاهرية أو خارجية، كالقيم والمعايير التي تنقل من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتي تشكل السلوك الاجتماعي للإنسان وتجعله قابلاً للتحقق، ولقد لاحظنا مسبقاً أن هدف علم الاجتماع لا ينصب على افتراض أن المجتمع ذو أيديولوجية متكاملة، فعلى النقيض من ذلك، بات واضحاً من خلال التعامل مع الحقائق أن الهيمنة والسيطرة بل والصراع بين الجماعات، والتنظيمات والمؤسسات محكوم بقيم وعادات، بل وأيديولوجيات مختلفة[٢].

وعلى أية حال، فإن استخدام العلوم السياسية للقيمة قد ارتبط بمفهومات أخرى مثل المقياس والأيديولوجيا والمعيارية والواجب، ولعل تعريفاً واحداً من تعريفات القيمة في العلوم السياسية يبين هذا التخبط، " فنحن عندما نشير إلى القيم هنا فإننا نعني المقاييس أو المبادئ التي يمكن الاختيار من خلالها بين البدائل في مجرى الفعل، بمعنى آخر، أنها العامل المعياري في تحديد الفعل "[٣].

٥ - مفهوم القيم في علم النفس :

الحقيقة أن علماء النفس قد ساوو القيمة بمصطلحات قريبة منها مثل الاتجاه والرغبة والدوافع والحاجة والمشاعر والهدف والانفعالات، وهذه الألفاظ غالباً ما تستخدم في غير موضعها أو تستعمل كبدائل للقيمة أو على أنها تشير - على الأقل - إلى بعض جوانب القيمة - ولهذا فإن القيمة من وجهة النظر السيكولوجية تعرف بأنها: " ذلك الجانب من الدافعية الذي يشير إلى المعايير الشخصية والثقافية، أو هي التوجيه الاختياري نحو التجربة والذي

---

(١) Roy C. Macridis, Contemporary Political Ideologies: "Movements and Regimes", Little, Brown and Company, U.S.A, P. 2.

(٢) Kenneth Thompson, Beliefs and Ideology, Ellis Hopwood, Limited, London, 1986, P. 13.

(٣) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ٧٧.

يحتوى إلتزاماً عميقاً، أو الرفض الذى يؤثر فى نظام الاختيار بين بدائل ممكنة فى الفعل، أو هى المعايير التى تشكل وتحقق الإرضاء القومى لرغبات وحاجات الفرد الملحة "[1].

وتختلف نظرة علماء علم النفس الاجتماعى لمفهوم القيمة عن علماء الاقتصاد والاجتماع، فعلماء النفس الاجتماعى يهتمون بكل جانب من جوانب سلوك الفرد فى المجتمع، ولا يتحدد بإطار محدد لنظام أو نسق معين. فعلم النفس الاجتماعى يركز عنايته على سمات الفرد، واستعداداته، واستجاباته، فيما يتصل بعلاقاته بالآخرين. ومن ثم يهتم علماء النفس بدراسة قيم الفرد **Individual values**، ومحدداتها سواء أكانت نفسية أم اجتماعية أم جسمية ... الخ، فى حين يتركز اهتمام علماء الاجتماع بالتعامل مع القيم الجماعية **Group value**، حيث تمثل الجماعة بؤرة اهتمام علماء الاجتماع بينما يمثل الفرد بؤرة ومركز الاهتمام لدى علماء النفس. وسنحاول فى هذا الجزء توضيح مفهوم القيم من خلال التمييز بينه وبين غيره من المفاهيم التى عادة ما يختلط بها كالحاجة والاهتمام والدافع، والسمة والمعتقد والاتجاه والسلوك.

أ - القيمة والحاجة Value & Need :

فالحاجة هى إحساس الكائن الحى بافتقاد شئ ما، وقد تكون داخلية أو خارجية، وينشأ عنها بواعث **Drivers** معينة ترتبط بموضوع الهدف (الحافز) **Incentive**. وتؤدى الاستجابة لموضوع الهدف إلى خفض الحاجز تأخذ هذه الأهداف والحاجات - كما يرى " كريتش وكرتشفيلد " - شكل مدرج، مرتب حسب الأهمية بالنسبة للفرد.

ويرى بعض العلماء - أمثال " ماسلو " **A. H. Maslow** - أن مفهوم القيمة مكافئ لمفهوم الحاجة. كما تصور بعضهم الآخر القيمة على أن لها أساساً بيولوجياً، فهى تقوم على الحاجات الأساسية **Basic needs**، فلا يمكن أن توجد قيمة لدى الفرد إلا إذا كان لديه حاجة معينة يسعى إلى تحقيقها أو إشباعها.

(١) المرجع السابق، ص ٨٠.

وفى مقابل ذلك نجد بعض العلماء أمثال " ميلون روكيش " Rokeach الذى يرى أن هناك اختلافاً بين المفهومين: فالقيم من وجهة نظره، عبارة عن تمثيلات معرفية Cognitive representations لحاجات الفرد أو المجتمع، وأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يمكنه عمل مثل هذه التمثيلات. وفى ضوء ذلك يميز بينهما على أساس أن الحاجات توجد لدى جميع الكائنات (الإنسان والحيوان) فى حين أن القيم يقتصر وجودها على الإنسان[١].

ب - القيمة والدافع Value & Motive :

هناك خلط شائع فى استخدام هذين المفهومين لدى بعض الباحثين، فالبعض ينظر إلى القيم على أنها ما هى إلا أحد الجوانب لمفهوم أشمل هو الدافعية Motivation، وقد تستخدم القيم بالتبادل مع الدافعية. فمثلاً اعتبر الدافع للإنجاز Achievement motive بمثابة قيمة لدى " ماكيلاند " ويؤيد ذلك " ولسون " من خلال نتائج دراساته التى أوضحت أن هناك ارتباطاً مرتفعاً بين الدافع للأمن Safety motive وقيمة الأمن القومى National security (على مقياس روكيش). ويرى " بنجستون " أنه عندما تؤثر القيم فى سلوك الفرد، وتؤدى به إلى اختيار بدائل دون أخرى، فهى تعتبر كدافع[٢].

أما الدافعية فهى تكوين فرض، ويعبر عن حالة يعيشها الكائن الحى تعمل على استثارة السلوك وتنشيطه وتوجيهه نحو هدف معين، ويمكن أن يستدل على هذه الحالة من التتابعات الموجهة نحو الهدف، وتنتهى هذه التتابعات بتحقيق الهدف موضوع الدافع[٣].

ويزيد من فهمنا للفرق بين القيمة والدافع ما أشار إليه بعضهم من أن القيم ليست كالدافع أو البواعث مجرد ضغوط تعمل على توجيه السلوك فى اتجاه معين،

---

(١) عبد اللطيف خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٦٠، الكويت ١٩٩٢، ص ص ٤٠ - ٤٢.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٣) إبراهيم قشقوش، طلعت منصور، دافعية الإنجاز وقياسها، فى " دراسات فى علم النفس الدافعى "، مج ٢، ط ١، ١٩٧٩، ص ٦.

بل تعنى القيم نظاماً من الضغوط لتوجيه السلوك، ومن الأفكار والتصورات لتأويل هذا السلوك بإعطائه معنى وتبريراً معيناً.

وفى ضوء ذلك يتضح أن هناك فرقاً بين مفهوم القيمة ومفهوم الدافع، فالدافع هو حالة توتر أو استعداد داخلى، يسهم فى توجيه السلوك نحو غاية أو هدف معين، أما القيمة فهى عبارة عن التصور القائم خلف هذا الدافع، وتختلف القيم عن الدوافع فى أنها ليست مجرد ضغوط لتوجيه السلوك، فالقيم أشمل وأعم من الدوافع، فالقيم ليست كالدوافع أو البواعث مجرد ضغوط تعمل على توجيه السلوك فى اتجاه معين، بل تعنى القيم نظاماً من الضغوط لتوجيه السلوك، ومن الأفكار والتصورات لتأويل هذا السلوك بإعطائه معنى وتبريراً معين[1].

ج - القيمة والاهتمام Value & Interest :

يمكن تلخيص أوجه الإختلاف بين القيمة والاهتمام فى نقطتين رئيسيتين :

١ - أن الاهتمام يعتبر مظهراً من المظاهر العديدة للقيمة، فظهور اهتمامات معينة لدى الفرد إنما يكشف عن بزوغ قيم معينة ترتبط بهذه الاهتمامات.

٢ - أن الاهتمام مفهوم أضيق من القيمة، ويرتبط الأول غالباً بالتفضيلات المهنية التى لا تستلزم الوجوب أو الإلزام، فى حين ترتبط القيمة بضرب من ضروب السلوك المثالية أو غاية من الغايات، وتستلزم الوجوب[2].

د - القيمة والسمة Value & Trait :

مفهوم السمة من المفاهيم الأساسية فى بناء الشخصية Personality structure وهى صفة أو خاصية للسلوك تتصف بقدر من الاستمرار، ويمكن ملاحظتها وقياسها، فالعدوانية سمة، والخوف سمة، والشجاعة سمة ... إلى آخر خصائص السلوك وصفاته الأخرى.

وتعد الاتجاهات والقيم فئة من سمات الشخصية الأساسية؛ فالقيمة إذن أكثر تحديداً ونوعية من السمة. وكذلك فالقيم أكثر قابلية للتغيير.

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٦ - ٥١.

فالقيمة إذن أكثر تحديداً ونوعية من السمة، وتشتمل عادة على جانب إيجابي وآخر سلبي - بينما السمات ليست كذلك، كما تتسم القيم بإمكانية تغييرها.

ومن ثم فأنا أرى أن القيم كموجه للسلوك تلعب دورها في خلق نوع من أنواع الدافعية التي تؤدي إلى توجيه الفعل وجهة دون أخرى، وعندما يتم تدعيم تلك القيم لدى الفرد، فإنها تتحول إلى سمة من سمات شخصيته ويمكنها أن تحكم الكثير من أفعاله في العديد من المواقف.

وهذا القول من الممكن أن ينسحب على المجتمعات والشعوب، فالقيم تخلق لدى الشعوب نوعاً من أنواع الدافعية التي تدفع السلوك وتوجهه وعندما تتحول تلك القيم إلى سمات أساسية في الشخصية القومية لشعب من الشعوب، ومن ثم يمكننا التنبؤ بأنماط السلوك في المواقف المختلفة.

هـ - القيمة والمعتقد Value & Belief :

إن القيمة تتمثل في مجموعة من المعتقدات الشائعة بين أعضاء المجتمع الواحد، وبخاصة فيما يتعلق بما هو حسن أو قبيح، بما هو مرغوب أو غير مرغوب، وبمعنى آخر هي عبارة عن نظام معقد يتضمن أحكاماً تقييمية (إيجابية أو سلبية تبدأ من القول إلى الرفض) ذات طابع فكري، ومزاجي نحو الأشياء وموضوعات الحياة المختلفة - بل ونحو الأشخاص، وتعكس القيم أهدافنا واهتماماتنا وحاجاتنا والنظام الاجتماعي والثقافي التي تنشأ فيهما، لما تتضمنه من نواح دينية واقتصادية وعلمية.

فالقيمة وفق هذا التصور تتضمن الاعتقاد بأن موضوعاً ما يرضي أو يشبع رغبة معينة لدى الفرد، وتختلف أهمية هذه الموضوعات حسب اهتمامات الفرد ودوافعه.

وفي مقابل ذلك يفرق بعضهم بين القيم والمعتقدات على أساس أن القيم تشير إلى الحسن مقابل السئ Good - Bad. أما المعتقدات فتشير إلى الحقيقة مقابل الزيف True - False. فالقيم ليست مرادفة للمعتقدات أو الأهداف ولكنها تدور في ضوء متصل " المقبول - المرفوض " Approval - Disapproval continuum.

و - القيمة والسلوك Value & Behavior :

يتعامل البعض مع القيم على أنها معايير لإصدار أحكام الفرد على مدى مناسبة السلوك، كما أنها تحدد توجهات الفرد نحو الفعل، وقد تكون واضحة، فيستدل عليها من خلال التعبير اللفظي للفرد، وقد تكون ضمنية أو كامنة، فيستدل عليها من خلال سلوك الفرد وأفعاله.

ومن أهم الانتقادات التي وجهت إلى منحى التعامل مع القيم من خلال السلوك أن الكثير من الأنماط السلوكية التي يصدرها الفرد وهو بصدد التعامل مع المواقف الاجتماعية المختلفة، إنما تقف كدالة لما حددته الثقافة على أنه أسلوب مرغوب فيه أكثر من أنها دالة لما يتمثله الأفراد من قيم يرونها جديرة باهتمامهم. فالإستجابة في ضوء السياق الذي توجه فيه. فالسلوك محصلة للتفاعل بين اتجاهين، أحدهما نحو الموضوع والثاني نحو الموقف. فالفعل أو السلوك لا يتحدد فقط بواسطة الاتجاهات أو القيم، ولكن إلى جانب ذلك توجد الحاجات[1] والظروف الموقفية، ونتيجة لذلك حاول بعض الباحثين التعامل مع القيم من خلال كل من الاتجاهات والسلوك معاً، على أساس أن الاتجاهات والسلوك أو الفعل هما محصلة نهائية لتوجيهات القيم[2].

ز - القيمة والاتجاه Value & Attitude :

إن مفهوم القيمة أشمل وأعم من مفهوم الاتجاه، ولذا تعامل بعض العاملين في الميدان مع مفهوم القيمة من خلال منظور الاتجاه. فيعالج " د. سويف " على سبيل المثال موضوع القيمة في إطار معالجته للإتجاهات، مستنداً في ذلك إلى التشابه بين هذين النوعين من الموضوعات، فكل ما في الأمر - كما يقول - أن بحوث بدأت داخل ميدان علم النفس، في حين أن بحوث القيم بدأت داخل ميدان الفلسفة، ويرى أن القيم تقدم المضمون للاتجاهات. فالقيم عبارة عن اتجاهات شاملة Inclusive تمتد لتشمل الحوافز Incentives والدوافع والاتجاهات، فعلى المستوى الأول، توجد الحوافز ويليها الدوافع، ثم الاتجاهات، ثم تأتي القيم في المستوى الأخير والأكثر عمومية.

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٤٨ - ٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٥١ - ٥٣.

ويمكن النظر إلى الاتجاهات والقيم في ضوء مستويات مختلفة، تمتد من الخصوصية إلى العمومية: فالمستوى الأول: يتمثل في المعتقدات، والثاني: في الاتجاهات، ثم المستوى الثالث: حيث توجد القيم، ثم المستوى الرابع والأخير: ويتمثل في الشخصية، فالقيمة بناء أكثر عمومية من الاتجاه، فهي عبارة عن مجموعة من الاتجاهات المرتبطة فيما بينها، وتنظيم هه الاتجاهات من خلال مستويات أربعة: المستوى الأول: حيث الاتجاهات النوعية، والمستوى الثاني: الذي يتمثل في الآراء Opinions والثابت نسبياً، ثم المستوى الثالث: حيث ترتبط الآراء مع بعضها بعضاً في شكل زمالة مكوناً اتجاهاً معيناً، ثم المستوى الرابع والأخير: حيث ترتبطك مجموعة من الاتجاهات مع بعضها بعضاً مكونة ما يسمى " بالأيديولوجية ".

ويرى " هولندر " انه يمكن التمييز بين المفهومين (القيمة والاتجاه)ن في ضوء ما ياتي: (١) ان القيم هي المكون الأساسي خلف الاتجاهات، (٢) أن الاتجاهات أكثر قابلية للتغيير من القيم، (٣) أن العلاقة بين القيم والاتجاهات ليست متسقة.

كما يفرق " ميلتون روكيش " بين القيم والاتجاهات على النحو الآتي: (أ) يشير الاتجاه إلى تنظيم لمجموعة من المعتقدات التي تدور حول موضوع أو موقف محدد، في حين أن القيمة تشير إلى معتقد واحد. (ب) بينما تركز القيمة على الأشياء والمواقف، ويتركز الاتجاه حول موقف أو موضوع محدد[١]. (ج) يعتبر مفهوم القيم أكثر ديناميكية من الاتجاهات، حيث ترتبط مباشرة بالدافعية في حين أن الاتجاهات ليست كذلك، فهي ليست عوامل أساسية موجهة للسلوك.

ويمكن تلخيص الفروق المختلفة بين القيم والمفاهيم الأخرى على النحو الآتي:

- تختلف القيم عن الدوافع في أنها ليست مجرد ضغوط لتوجيه السلوك ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشتمل على التصور أو المفهوم القائم خلف هذا السلوك بإعطائه المعنى والتبرير الملاءم.

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ص ٥١ ـ ٥٣.

- يتلخص الفرق بين القيم والاتجاهات، في أن القيم أعم وأشمل من الاتجاهات، فتشكل مجموعة الاتجاهات فيما بينها علاقة قوية لتكون قيمة معينة. ونتيجة لذلك تحتل القيم موقعاً أكثر أهمية من الاتجاهات في بناء شخصية الفرد.

- كما تختلف القيم عن السمات في كونها أكثر تحديداً وتنوعاً من السمات، وكذلك أكثر قابلية للتغيير.

- القيم مفهوم أكثر تجريداً من السلوك، فهي ليست مجرد سلوك انتقائي كما يرى " شارلز موريس "، بل تتضمن المعايير التي يحدث التفضيل على أساسها، فالاتجهات والسلوك هما محصلة للتوجهات القيمية[1].

٦ - مفهوم القيم في علم الاجتماع :

تعتبر القيم في علم الاجتماع حقائق أساسية هامة في البناء الاجتماعي، وهي لذلك تعالج من وجهة النظر السوسيولوجية على أنها عناصر بنائية تشتق أساساً من التفاعل الاجتماعي، وتعد في السنين الأخيرة من الموضوعات التي تحظى بأهمية واضحة في النظرية أو البحث السوسيولوجي[2]. ولقد استخدم الباحثين والمنظرين السوسيولوجيين مفهوم القيم للإشارة إلى الأحكام المطلقة، والأفكار المجردة التي يكونها الأفراد أو الجماعات عما هو مرغوب ولائق وحسن وعما هو سيئ ومرفوض. ويعد اختلاف القيم نقطة هامة في اختلاف الثقافات. فما يعتبره الأفراد قيمة، يتحدد بصورة كبيرة بالرجوع لثقافة المجتمع التي تعودوا على العيش في ظلها[3].

ولقد اختلف مفهوم القيم في علم الاجتماع باختلاف المدارس النظرية المختلفة، فيأتي مفهوم القيم في المدرسة الوظيفية ممثلاً محوراً هاماً من محاور التحليل، حيث تلعب القيم الجمعية - التي يتم استدماجها في عملية التنشئة

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٥٢، ٥٣.
(٢) محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص ٥٠٤.
(٣) Bloom Sbury Guide to Human Thought, 1993, Available on: http://xrefer.com/entry.jsp?xrefer=344929&seeid=1of 2.

الاجتماعية ـ دوراً كبيراً في توجيه أفعال أعضاء المجتمع، ومن ثم تشكل أساس البناء الاجتماعي.

وتحمل القيم معنى مختلف تماماً في علم الاجتماع الماركسي حيث يرجعها إلى مقدار قوة العمل مقاسة في وحدات الزمن بالمعدل المطلوب لإنتاج السلعة، ولقد أدرك ماركس أن القيمة بهذا المفهوم لا تتفق مع الأسعار الفعلية.

وهناك توجه آخر في علم الاجتماع يأتي على رأسه أفكار " ماكس فيبر " الذي يمثل رائد هذا الاتجاه الذي ينظر إلى القيم من خلال توجه أخلاقي مثالي، ومن ثم خلال الاعتقادات التي تبحث عن الكيفية التي يجب أن تكون عليها الأشياء. لقد نادى ذلك الاتجاه النظري بالحياد الوجداني والتحرر من القيمة، فعلى الباحثين السوسيولوجيين أن يعملوا على إقصاء قيمهم الخاصة للوصول بالبحث العلمي إلى صورة علمية موضوعية بعيدة عن أي تدخل للقيم الشخصية للباحثين[1].

أما علم الاجتماع البارسوني، فيعتمد النظام الاجتماعي على المشاركة الفعلية في القيم التي لها صفة الشرعية والإلزام، والتي تحدد معايير الانتقاء والاختيار في الفعل ومن ثم فهي تحدد أنماط السلوك المختلفة. وتتم عملية الدمج بين الأنساق الاجتماعية والفردية أو الشخصية، من خلال استدماج القيم الاجتماعية خلال عملية التنشئة الاجتماعية[2].

وعموماً يرى علماء الاجتماع أن عملية التقييم تقوم على أساس وجود مقايس ومضاهاة في ضوء مصالح الشخص من جانب، وفي ضوء ما يتيحه المجتمع من وسائل وإمكانات لتحقيق هذه المصالح من جانب آخر. ففي القيم عملية انتقاء مشروط بالظروف المجتمعية المتاحة. فالقيم كما يعرفها العديد من علماء الاجتماع " مستوى أو معيار للإنتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعي في الموقف الاجتماعي "[3].

---

(١) Bloom Sbury, Op. Cit., 1 of 2.

(٢) The Penguin Dictionary of Sociology @ Nicholas A Bercrombie, Stephen Hill and Bryans, Turner, 1994, Available on: http://xrefer.com/entry/05622, P. 1 of 1.

(٣) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٣٩.

القيم إذن هي مستويات للحكم - نحكم بمقتضاها أو للوصول إليها، أي نهدف إلى تحقيقها في نفس الوقت الذى ننسب إليها ونقيس بها. وطبيعى أن يكون لقيم ثبات واستمرار لفترة زمنية معينة. فالإنسان عادة لا يغير قيمه كل يوم. وهذا المستوى أو المقياس - القيمة - يؤثر في سلوك الفرد تأثيراً يتفاعل مع مؤثرات أخرى لتحديد السلوك في مجال معين.

فإذا كنا نتحدث عن الأفراد، فنحن نعنى المقياس أو المستوى الذى يستهدفه الفرد في سلوكه ويحكم به على هذا السلوك. أما قيم المجتمع، فهى القيم السائدة أو الشائعة، أى أنها تجريد لمتوسطات قيم أفراد هذا المجتمع. فالقيم هى المستويات التى تحدد على أساسها الأهداف، وهى التى تحدد الأهداف درجات أهميتها، كما أنها تشير إلى النواحى التى تؤثر على تحقيق هذه الأهداف[1].

ومن هنا تتضح علاقة القيم بالمعايير فالحكم القيمى Judgmental value يتضمن أن هناك ما يجب على الناس (جماعات كانوا أو أفراداً) أن يفعلوه، لأنه حسن، أو واجب، أو جميل، أو ضرورى... ومن ثم كانت القيم تتصف بالمعيارية Normativeness بمعنى أنها ترتبط بقواعد سلوكية، توضح كيفية الإلتزام بالقيم[2].

ولزيادة التبصر بالفرق بين القيم والمعايير علينا أولاً توضيح المقصود بالمعيار والانتقاء، وعلاقتها بالقيم ودورها فى توجيه السلوك. فالمستوى أو المعيار Standard or norms يعنى وجود مقايس يقيس به الشخص، ويضاهى من خلاله بين الأشياء من حيث فاعليتها ودورها فى تحقيق مصالحه، وهذا المقياس الذى يقيمه الشخص يرتبط بوعيه الاجتماعى، وإدراكه للأمور، وما تؤثر فيه من مؤثرات اجتماعية اقتصادية تحيط بالشخص أو بالطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها، وبالمجتمع أو ما يعايشه من ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية.

أما الانتقاء Selection فهو عملية عقلية معرفية يقوم فيها الشخص بمضاهاة الأشياء وموازنتها في ضوء المقياس الذى وضعه لنفسه، والذى تحدد

---

(١) محمد إبراهيم كاظم، التطوير القيمي وتنمية المجتمعات الريفية، فى المجلة الاجتماعية القومية، ع ٣، مج ٧، سبتمبر ١٩٧٠، ص ١٠.

(٢) محمد محمد الزلباني، القيم الاجتماعي: مدخل للدراسات الأنثربولوجية،

بظروفه الاجتماعية والاقتصادية. وعملية الانتقاء هذه ليست مطلقة وإنما هى مشروطة بوضع الشخص وفرصه. فكلما ارتقى الشخص فى السلم الاجتماعى، تعددت وتنوعت فرص انتقائه.

وأما البدائل، فهى مجموعة الوسائل والأهداف التى تتجه نحو مصالح الإنسان المتعددة والمتنوعة[1].

■ **مفهوم نسق القيم Value system :**

يمكن تحديد مفهوم النسق على أنه " عبارة عن مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها لكى تؤدى وظيفة معينة ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق "[2].

ويمكن تعريف النسق القيمى بأنه نموذج منظمة ومتكامل من التصورات والمفاهيم الدينامية والصريحة أو الضمنية، يحدد ما هو مرغوب فيه اجتماعياً، ويؤثر فى اختيار الطرق والأساليب والوسائل والأهداف الخاصة بالفعل فى مجتمع أو جماعة ما، وتتجسد مظاهره فى اتجاهات وقيم الأفراد والجماعات وأنماطهم السلوكية، ومثلهم ومعتقداتهم ومعاييرهم الاجتماعية، ويتداخل فى كافة مكونات الفعل الاجتماعى ويرتبط بها، ويؤثر فيها ويتأثر بها[3].

ويقصد بنسق القيم مجموعة القيم المترابطة التىتنظم سلوك الفرد وتصرفاته، ويتم ذلك غالباً دون وعى للفرد، وبتعبير آخر هو عبارة عن الترتيب الهرمى لمجموعة القيم التى يتبناها الفرد، أو أفراد المجتمع، ويحكم سلوكه أو سلوكهم، دون وعى بذلك[4].

وكثيراً ما يطرح نسق القيم فى بعض الأدبيات العربية أو العالمية تحت مسمى " الإطار القيمى " أو " السلم القيمى " فيطلق على مجموع قيم الفرد أو

---

(١) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، صص ٣٩، ٤٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.
(٣) جمال مختار حمزة، مرجع سابق، ص ١٤٧.
(٤) عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص ٦١.

المجتمع مرتبة وفقاً لأولياتها اصطلاح " الإطار القيمى " وهو إطار على هيئة سلم تتدرج مكوناته تبعاً لأهميتها. ولكل فرد إطاره القيمى، كما أن للمجتمع إطار قيمي سائد، وليس معنى هذا أن أبناء المجتمع الواحد صورة متشابهة، بل أن الواقع لأن لكل فرد إطاره القيمي المميز، ولكن المقصود هو القول بأن بين أفراد المجتمع الواحد من القيم المشتركة فى مستويات متقاربة ما يسمح لهم التعامل الإيجابى والتفاهم العملى بالدرجة التىتشعرهم بالانتماء إلى إطار قيمى سائد رغم أوجه الاختلاف بينهم[1].

وباختصار فإن نسق القيم هو تلك المجموعة من المبادئ التى تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده، وتنظم العلاقات بينهم. ونحن نعرف نسق القيم بأنه المعايير والمبادئ التى يتمسك بها المجتمع أو أغلب أعضاؤه سواء صراحة أو ضمنياً. هذا وكل نظام يتضمن قيماً أقرها المجتمع، وعليه فإننا نستطيع أن نتحدث عن قيمة اقتصادية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا[2].

ثالثاً - مفهوم الشخصية والشخصية الاجتماعية :

إن كلمة الشخصية Personality صيغة منظمة نسبياً لنماذج السلوك والاتجاهات والمعتقدات والقيم النمطية المميزة لشخص معين، والتى يعترف بها هو والآخرين. وتعتبر الشخصية محصلة الخبرات الفردية فى بيئة ثقافية معينة ومن خلال تفاعل اجتماعى متميز، ولهذا نحدد بناء الشخصية للفرد عن طريق ملاحظة نماذج سلوكه العام وطريقة تفكيره، ومشاعره[3]، كالتعاون أو التسامح أو السيطرة. هذا كله ما يتسم به من صفات جسيمة كالقوة والجمال ورشاقة الحركات وحدة الحواس ... لذا نستطيع أن نعرف الشخصية بأنها جملة الصفات الجسمية والعقلية والمزاجية والاجتماعية والخلقية التى تميز الشخص عن غيره تميزاً واضحاً.

---

(١) غريب محمد سيد أحمد، عبد الباسط محمد عبد المعطي، مجتمع القرية: دراسات وبحوث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤، ص ص ٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٣) محمد أحمد بيومي، المجتمع والثقافة والشخصية " دراسة فى علم الاجتماع الثقافى "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ١٣٨.

غير أن الشخصية تبعد عن أن تكون مجرد حزمة من صفات مستقلة منعزلة بعضها عن بعض: بل هي وحدة متكاملة من صفات يكمل بعضها بعضاً. ويتفاعل بعضها مع بعض، ويحور بعضها بعضاً، فالذكاء والمثابرة والسيطرة والتعاون وغيرها لا تبدو فرادى فى سلوك الأفراد، بل تبدو مجتمعة مندمجة تطبع بطابع خاص، ذلك أن كل سلوك مهما بدى بسيطاً هو تعبير عن شخصية الفرد بأكملها، فالشخص الذكى المثابر غير الغبى المثابر، وقد يصبح الأول رجل أعمال ناجح فى حين لا يصبح الثانى أكثر من بائع متجول. والشخص الذكى المتهور غير الذكى المتأنى، كذلك الشخص المرح المتعاون يختلف سلوكه عن سلوك المرح الأنانى أو المزاحم، والمؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف. وهنا نستطيع أن نقدم للشخصية تعريفاً أدق فنقول: أنها نظام متكامل من الصفات يميز الفرد عن غيره[1].

وامتداد للتعريف السيكولوجى للشخصية نجد البورت يرى أن تلك التعريفات يمكن أن تصنف فى اتجاهين. الأول: وهو الذى يأخذ بالتعريف المظهرى للشخصية والذى يتلخص فى أن الشخصية هى محصلة أنواع مختلفة من السلوك، والتى يمكن عن طريق ملاحظتها ملاحظة فعلية خارجية أن يتعرف على الفرد، أى أنها هى النتاج النهائى لمجموعة عاداته وأنماط عاداته التى تميزه عن غيره[2].

أما الاتجاه الثانى: فيركز على جوهر الإنسان وطبيعته الداخلية باعتبار أن الإنسان مجموعة من الحالات بالعمليات والتكوينات الداخلية التى لابد من افتراض وجودها حتى يمكن فهم السلوك الظاهرى الملاحظ لدى الفرد[3] وأفعاله (بما فى ذلك سلوك دوره ونسقه القيمى). على أن الشخصية الفردية تعكس بناء مجتمع الشخص وثقافته والعمليات الكامنة فى هذا البناء. وقد نتمكن من التوصل إلى فكرتنا عن الثقافة من خلال دراسة السلوك الفردى ومحصلاته. وبناء على ذلك يمكن النظر إلى الشخصية كمظهر ذاتى للثقافة. ولكن الحياة الاجتماعية الثقافية تتميز بالتعقيد الشديد والتغير المستمر وعدم الاتساق وعدم الاستقرار إلى

(١) محمد أحمد بيومى، مرجع سابق، ص ٣٧٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٤٠.
(٣) محمد أحمد بيومى: مرجع سابق: ص ١٤٠.

درجة أن الشخصيات تتمايز إلى حد بعيد جداً على الرغم من إمتثالها للتعريفات الثقافية وللأدوار[1].

ويستخدم مصطلح " الشخصية " لدى غير المتخصصين بمعنيين، أولهما: أنه يصف احد معارفه بأن له شخصية " قوية " أى أن لديه كفاءة تمكنه من كسب الأصدقاء والتأثير فى الناس، ويتصل ذلك بالمهارة الاجتماعية والحذق. وثانيهما: أن يصف الناس عن طريق أهم خصائصهم وأكثرها لفتاً للنظر، متمثلة فى أقوى الانطباعات التى يولدها الشخص فى الآخرين وأبرزها كأن يقول: شخصية عدوانية، شخصية مستكينة، شخصية مندفعة، وهكذا[2].

وإذا ما تطرقنا إلى تعريف محدد للشخصية نجد إختلافاً كبيراً فى ذلك خاصة بين علماء النفس والاجتماع.

فعلماء النفس مثلاً يرون أن كل صفة تميز الشخص عن غيره من الناس تؤلف جانباً من شخصيته وذكاؤه وقدراته الخاصة وثقافته وعاداته ونوع تفكيره وآراؤه ومعتقداته وفكرته عن نفسه من مقومات شخصيته، كذلك مزاجه ومدى ثباته الإنفعالى ومستوى طموحه وما يحمله فى أعماق نفسه من مخاوف ورغبات، وما يتسم به من صفات اجتماعية وخلقية[3].

كما يعرّف " بارسونز " الشخصية بأنها تلك العناصر المكونة لها فى المجتمع، والمقصود هنا الشخصية العادية وليست الفردية. وقد أكد بارسونز أن عملية التنشئة الاجتماعية هى العملية التى يكسب بها المرء فى طفولته عناصر الشخصية الأساسية.

ولقد أوضح بارسونز الشخصية أن الطابع الاجتماعى للشخصية الأساسية توضح دعائمه فى الطفولة الأولى، فليست العناصر التى تكون الشخصية الأساسية عناصر فطرية بل هى عناصر اجتماعية.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.
(٢) أحمد محمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ٤٤٩.
(٣) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة التاسعة، ١٩٧٣، ص ٣٧٩.

غير أن " أرنولد جرين " يرى أن الإنسان لا يولد شخصاً بل أنه يولد مزوداً بإمكانيات يمكن أن تجعله كذلك فالإنسان شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التى تؤثر فى كيانه التشريحى والفسيولوجى والعصبى، ولهذا يرى أن الشخصية ليست مجرد القيم والسمات بل أن تعريفها يتضمن صفة هامة فيها وهى التنظيم الدينامى، لأن الشخصية تتخذ فى كثير من الأحيان طابع المرونة الذى بدونه قد تصبح الشخصية عاملاً معوقاً فى النمو والانتماء إلى جماعات متعددة فى المجتمع.

أما " لندبرج " فيرى أن إصطلاح الشخصية يشير إلى العادات والاتجاهات والسمات الاجتماعية الأخرى التى تميز سلوك فرد معين، ولذلك تدل الشخصية على أنساق السلوك التى تكسب من خلال عمليات التعلم والتغلغل الاجتماعى هذا ويكتسب الفرد الشخصية كنتيجة لمشاركته فى حياة الجماعة فكل طفل يولد فى بيئة اجتماعية تؤثر فيه منذ البداية كما يؤثر فيه الضوء والهواء، فالطفل يستجيب منذ اللحظة الأولى للبيئة الطبيعية والاجتماعية المحيطة به.

غير أن " سوروكين " له رأى مختلف - فهو يرى أن للوراثة البيولوجية أهمية لا يمكن إنكارها فى تحديد معنى الشخصية ولكنه يرى أن للجانب الاجتماعى والثقافى دور هام فى بنائها ومن هنا يؤكد على الاتصال المتبادل بين الفرد[1] والثقافة والمجتمع، فالفرد يمتص عالمه الثقافى والاجتماعى ويتمثله وينمو على تربيته، والثقافة مرآه أعضائها وما يقيمونه من تنظيمات اجتماعية، اما البناء الاجتماعى فإنه يعكس مكوناته على الأفراد وأنماط ثقافاتهم.

كل هذه التعاريف السابقة رغم أنها تندرج تحت التعريف السيكولوجى إلا أننا نجدها تتطرق فى كثير من جوانبها إلى الجانب السوسيولوجى أيضاً. وذلك لأن الشخصية كموضوع من أهم اهتمامات كلا العلمين.

والتعاريف السوسيولوجية لذلك لا تختلف كثيراً عن السيكولوجية ونضرب على ذلك مثال بتعريف " بيسانز " حيث يرى أنها " تنظيم يقوم على عادات الشخص وسماته وتنبثق من خلال العوامل البيولوجية والاجتماعية والثقافية ".

---

(١) أحمد عزت راجح، مرجع سابق، ص ص ١٤١، ١٤٢.

واضح أن التعريف الأخير يشابه إلى حد كبير تعريف سوروكن مثلاً، لذلك نقول أن هناك صعوبات تواجه الباحث فى مجال علم النفس والاجتماع عند محاولته تعريف الشخصية تعريفاً محدداً، ذلك لأن الدوافع الأساسية التى تحرك الشخصية دوافع عديدة منها ما هو شعورى ومنها ما هو لا شعورى ومنها ما هو اجتماعى ومنها ما هو لا اجتماعى، فالشخصية الإنسانية إذن شخصية من الصعب تعريفها ـ ومن الأصعب أن يقوم علم واحد بدراستها وتحليلها[١].

■ مفهوم الشخصية الاجتماعية عند إيريك فروم :

قدم لنا فروم نظرية فى بناء الشخصية تعبر عن إتجاه متطور فى التحليل النفسي، وإنطلاقاً من موقفه اللالبيدى رفض العناصر البنائية للشخصية الفرويدية، وقدم ثلاثة عناصر أخرى بدلاً منها هى الذات والضمير والسمات. والذات عند فروم هى أول العناصر المكونة للشخصية، وليست الذات مجرد تصور، ولكنها تنظيم نفسى له وظائف يتكون من مجموعة من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التى يقوم بها الشخص منذ طفولته[٢].

وقد بين فروم أن إحساس الإنسان بالذات ينبع من التجربة مع ذاته كموضوع للتجارب والتفكير والشعور والقرارات والأحكام والإتصال. ويولد عجز الذات عن أداء هذه الوظائف الإحساس العميق بالقلق. كما يؤيد نمو الذات وقدرتها على الآداء والإنجاز أن التجارب الأسرية أصبحت ثابتة وقوية، والإنسان فى بداية حياته ليس لديه إحساس بالذات، فالذات ليست عنصراً وراثياً، بل تنشأ الذات نتيجة التجارب الاجتماعية والاقتصادية، ويدعم الإحساس بالذات أثناء عملية الإنفصال عن الروابط الأولية التى يرتبط بها الإنسان فى بداية حياته، ويحدث هذا نتيجة إحساس الفرد بالانتماء إلى الآخرين وتوافقه مع واقع الأشياء وزملائه، ومن دوره الاقتصادى والسياسى، ومن دوره كإنسان مفكر محب. وإدراك المرء لذاته عملية تتم تدريجياً، ولا يعى الإنسان بذاته وعياً كاملاً إلا عندما يفهم أن العالم الخارجى شئ منفصل ومستقل ومختلف عنه.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٢) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٤٨ ، ٤٩ .

العنصر الثانى من عناصر تكوين الشخصية عند فروم هو الضمير. والضمير هو المستودع الرئيسى للميراث الثقافى فى تكوين الشخصية، وليس فقط مستودع للميراث الأخلاقى حسبما أرتأى فرويد. ويشبه فروم الضمير بالقائد الآمر الذى يسلمه الإنسان زمامه، فالضمير يدفع الإنسان إلى أداء سلوك معين حسب الرغبات والأغراض التى يؤمن بها الشخص أنها رغباته وأغراضه، ويدفع الضمير الشخص بغلظته وقسوة إلى أداء سلوك معين، ويمنع عنه السعادة واللذة، ويجعل من حياته تكفيراً عن بعض الرذائل. وإذا كان الأنا الأعلى الفرويدى يتكون حلاً عادلاً للمشاعر الأوديبية، ونتيجة توحد الابن مع الأب، فإن الضمير عند فروم يتكون من خلال التأثيرات الاجتماعية والثقافية، وهو خلال نشأته الأولى لا يتأثر بالأب وحده، بل يتأثر بالمبادئ الأخلاقية للأب والأم معاً. ويرى فروم أن جانباً من ضمير الشخص يتكون بتأثير الأم، بينما ينشأ الجانب الاخر يتأثر بالأب. والضمير الشخصى فى بدايته هو مزيج من التفاعل بين تأثيرات الأب والأم وتجاب الطفولة مع الآخرين. لكن تطور الإنسان ونضجه يحررانه من تأثيرات السلطة الوالدية، ويصير كل فرد منا أباً وأماً لنفسه، إذ لا يظل ضمير الشخص[1] أسير ضمير والديه، فنمو الشخصية يدفع بضمير الفرد إلى الإستغلال عن التأثيرات الوالدية، ويصبح ضمير الشخص من صنعه وحده ومحصلة تجاربة.

والعنصر الثالث من عناصر بناء الشخصية هو السمات، وهذه السمات هى القوة الخلاقة فى المجتمع، وهى التىتطبع الذات بالطابع الاجتماعى. وهذه السمات هى العناصر الاجتماعية فى تكوين الشخصية وهى تختلف حسب نوع العمل الذى يؤديه الشخص وكذلك حسب نظام الحكم السياسى والتركيب الطبقى للمجتمع والوضع الطبقى للفرد. وليست هذه السمات فطرية او ثابتة. ويؤكد أن تحليلنا لأية فكرة جديدة عبر عنها كاتب أو مفكر أو مبدع، يكشف لنا أن سمات شخصية الكاتب هى التى دعت إلى فكرة الإبداع والخلق وإصدار الحكم. ومن ثم فأفكار الشخص لها قالب نفسى، وفى الوقت نفسه تعبر عن روح الثقافة إلى الحد الذى تستجيب فيه للحاجات الإنسانية. وكل مجتمع له عناصر خاصة تتداخل فى تكوين الشخصية، وله سلوك يهدف إلى إشباع للحاجات، ومن

---

(١) محمد سعيد فرح، مرجع سابق، ص ص ٤٩ ـ ٥٢.

ثم فالشخصية محصلة قوة نفسية اجتماعية بيولوجية. بيد أن البناء البيولوجى يظل كما هو حتى تتغير الضغوط الاجتماعية وتتحقق عملية الإشباع، ويؤكد فروم أن كل ما يفكر فيه الناس أو يشعرون به، له جذوره فى شخصيتهم، فالشكل العام لحياتهم العملية يشكل الشخصية وبمعنى آخر فالأبنية الاجتماعية والاقتصادية تكون سمات شخصية أعضاء المجتمع[1].

وبناء على ما تقدم، يعد الدور الذى قام به " إريك فروم Erich Fromm " فى دراسته للشخصية من أحسن الأمثلة المعروفة فى هذا المجال، حيث كان فروم أول من طور مفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character، ولقد كان مدخله مشابهاً إلى حد كبير لمدخل " ريثمان Riesman " الى يدين بالفضل لفروم كطبيب نفسي ممارس، وعلى أية حال فقد اهتم " فروم " إهتماماً خاص بعلم الوراثة، وبطبيعة المراحل التطورية لنمط الشخصية الاجتماعية[2].

وهكذا أتى مصطلحه ليشير إلى اللاشعور والبناء الحافظ الذى يطبع الأفراد الذين ينشأون فى نفس البيئات أو بيئات متشابهة، وفى هذه النقطة كان فروم أقرب لكاردنير Kardiner منه لريثمان Riesman. ولكنه اختلف كثيراً عنهما نتيجة لطبيعة مهمته، فلقد إهتم بالنازية التى ظهرت وتطورت فى ظل نمط خاص من الحركات السياسية وفى ظل نظام حكومى خاص فى مجتمع حديث على درجة عالية من التمايز، ومن ثم هناك حاجة ملحة تدفعه إلى الاستعانة بالتحليل النفسي[3].

ويكشف لنا إتجاه فروم فى تفسير الإنسان، وتفسير علاقاته بالجماعات والدوافع إلى العمل وتحديد قيمة الإنسان أمام الآخرين وأمام نفسه بكمية العمل، تأثره بالنظرية الماركسية فى تفسير سلوك الإنسان، كما يتبين لنا من عرض آراء فروم أنه اهتم كعالم فى التحليل النفسى بالتغير الاجتماعي والثقافى، وانعكس ذلك كله على عناصر الشخصية وتغيير الأفكار والاتجاهات، كما أكد أن

---

(١) - محمد سعيد فرح، مرجع سابق. ص ص ٥٢، ٥٣.

(٢) Zeydi Barbu, Society, Culture and Personality. Basil Blackwell, Oxford, 1971.

(٣) Ibid. P. 164.

استخدام الأساليب النفسية في دراسة المجتمعات تساعدنا على فهم الدوافع المعبدة للسلوك: وأيضاً مشاعر الأفراد ويجعلنا ندرك العلاقة بين الجماعات بعضها وبعض. ورغم هذا فإننا نرى أن إتجاه فروم وإن أكد الطابع الاجتماعي للشخصيه أقرب إلى الإتجاه النفسي وتدعيم لإتجاه علم النفس الاجتماعي.

رابعاً ـ مفهومات العولمة والهوية الثقافية :

لقد طرحت العولمة العديد من المفهومات الأساسية كالعولمة والفرق بينها وبين العالمية ومفهومات أخرى فرعية كالهوية الثقافية، والسياسات الثقافية، والعنف الثقافي، وفتحت الباب أمام مقارنة مفهوم العولمة بمفهوم الغزو الثقافي، والانتشار الثقافي، والتبادل الثقافي وغيره من المفهومات التي سنتناولها فيما يلي:

١ ـ مفهوم السياسات الثقافية :

تنهض السياسات الثقافية على ثلاث ملاحظات، تتمثل الأولى في أن الصناعات الثقافية فرع هام في الاقتصاد يخلق فرص عمل. والثقافة بمعناها الواسع (التربية، التواصل، المهارات) عامل في التنمية الاقتصادية؛ ومن الأكيد أن التراث في شكل متاحف وآثار ومواقع تاريخية ومناظر طبيعية: هو أحد أبعاد الهوية، غير أنه كذلك مورد سياحي. يكون هاماً أحياناً. ومن الآن فصاعداً، تتضمن كل سياسة اقتصادية حيزاً ثقافياً.

أما الملاحظة الثانية، فهي أن مجال صناعات ثقافية يدمج وسائل الإعلام، والأخيرة تسمح لجماعات خاصة وللدولة بمراقبة التواصل الثقافي والإعلامي، وعبر وسائل الإعلام تمر دورة الأفكار والاختيارات الأيديولوجية والدعاية السياسية ونشر الأخبار الصحيحة أو الكاذبة. ولهذا السبب، ترافق نمو وسائل الإعلام مع صراعات عنيفة أحياناً مع أو ضد حرية الإعلام والتعتيم الإعلامي الذي تمارسه بعض الجماعات والرقابة واحتكار الدولة.

وتقوم الملاحظة الثالثة في أن نقل التقاليد الثقافية يتوكأ على التراث الموروث عن الماضي إذ يتعين على الجماعات والأمم أن تعتني بتراثها وتهذبه وتجدده بهدف الحفاظ على هويتها. ويمثل التعليم بمختلف أشكاله مشروعاً لإدماج الشباب اجتماعياً ولامتلاك الكلام عبر إتقان اللغة ولتعلم المعارف والمهارات

الأساسية (القراءة، الكتابة، الحساب، العلوم، الدين، القانون) التي ستربط كل طفل بالمجتمع وبتقاليده، إنها التنشئة الاجتماعية[1].

تلك هي الأحياز الثلاثة لكل سياسة ثقافية: (أ) التنمية الاقتصادية، (ب) رواج ومراقبة الإعلام، (ج) التنشئة الاجتماعية للأفراد ونقل التراث الثقافي لتأكيد الهوية. وتصب عولمة التدفقات الإعلامية والتجارية سوط عذاب على السياسات الثقافية للزمر والجماعات المحلية والدول، لدرجة انطرح معها سؤال سياسة عالمية للثقافة منذ بروز وسائل الإعلام (مع التلغراف ثم المذياع في منعطف القرن العشرين). والآن تتحمل أعباء السياسة العالمية للثقاة منظمات عالمية أو متعددة الجوانب مثل اليونسكو والمنظمة العالمية للتجارة OMC. وبالنتيجة تنبني السياسات الثقافية على جميع الأصعدة: الجماعة، الجهة، الدولة، المنظمة الأممية[2].

٢ - مفهوم العنف الثقافي :

إن الاقتراب من مفهوم العنف الثقافي يبعد بنا من ألفاظ شائعة كالغزو الثقافي والتبعية والهيمنة والتثاقف والاتصال ... الخ، وتتحول فكرة العولمة الثقافية بهذا المعنى في شهادة مثقف عربي معاصر إلى " فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات ... إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف - المسلح بالتقانة - فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة "، ويذهب عبد الإله بلقريز أن الاختراق الثقافي ليس غير هذا العنف الذي يقوم على " الإنكار والإقصار لثقافة الغير، وعلى الاستعلاء والمركزية الذاتية في رؤية ثقافته " وأن العولمة بهذا المعنى ليس " سوى السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والتقانة فيميدان الاتصال. وهي التتويج التاريخي لتجربة مريرة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عمليات الغزو الاستعماري منذ قرون، وحققت نجاحات كبيرة في إلحاق التصفية والمسخ بثقافات عديدة، وبخاصة في أفريقيا وأمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية ".

---

(١) جان بيير فارنيي، عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية، ترجمة عبد الجليل الأزدي، ط ١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٩٣، ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

إن " العنف الثقافى " فعل عنف وتكثيف إعلامى شرس وإنكار للثقافات الأخرى، وفتح فتحة العدسة إلى أقصاها على الثقافة الأمريكية كى تبهر العيون فلا يتبقى سواها مع الوقت فى عصر العولمة، والجات - إحدى تجلياتها[1].

٣ - مفهوم الهوية الثقافية Cultural Identity :

إن الهوية تعنى الذات، وهذه تفسر: ذات الشيء: حقيقته وخاصته. وفى قاموس عن مفاهيم وألفاظ الفلسفة الحديثة نجد تحت كلمة هوية: " ما يُعرّف الشيء فى ذاته دون اللجوء إلى عناصر خارجية لتعريفه، وتستعمل أيضاً للدلالة على الجوهر (وهوما لا يندرج فى الحدوث، ولا تدخل فيه التغييرات الزمانية والعرضية) والماهية[2].

ويتضمن تعريف الذات الثقافية أو الهوية الثقافية تمييزها عن قيم وسمات وطرق الحياة عند الآخر، والنهضة الأوروبية أوجدت هذه القيم الفاصلة ليس عن الماضى الإقطاعى الخاص بأوروبا فحسب، ولكن أيضاً عن الواقع الحاضر لأمريكا وأفريقيا وآسيا.

تشكلت الهويات الثقافية الأوروبية مع بداية الحداثة منذ النهضة فى القرن السادس عشر. وفى الحداثة ثمة اختلاف بين فلاسفة النظريات العالمية والنظريات التاريخية فى تصور التاريخ والهوية الثقافية. ترى النظريات العالمية التاريخ أحادى السلالة لا تهتم بالخصوصيات التاريخية وتقبل بشكل عادى معنى الهوية الثقافية كعملية بناء وإعادة بناء لا يمكن ردها إلى جوهر أو ماهية. وعند الاتجاه التاريخى تكون المفارقة أن التأكيد على الخصوصيات التارخية يؤدى بالنظريات التاريخية إلى تصور الهوية الثقافية بشكل لا تاريخى، أى تصور الهوية الثقافية بوصفها جوهراً أو ماهية أو روحاً ثابتة. وعلى هذا تكون الاختلافات التاريخية بين الشعوب والأمم غير ممكن قنطرتها.

---

(١) مصطفى عبد الغنى، الجات والتبعية الثقافية، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٧٠، ٧١.

(٢) حيدر إبراهيم، العولمة وجدل الهوية الثقافية، فى سلسلة عالم الفكر، ع ٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩، ص ١٠٤.

ويرى لارين أن مسألة الهوية الثقافية فى علاقة دقيقة بمسألة الهوية الشخصية باعتبار أن الثقافة إحدى المحددات الرئيسية للهوية الشخصية؛ وينتهى لارين من تحليله لقضية الهوية الثقافية إلى تحديد طريقتين لتصور الهوية الثقافية. وفى تقديرى أن هاتين الطريقتين هما اختياران مطروحان أمام مجتمعات العالم الثالث: [1]

الاختيار الأول: تصور الهوية الثقافية كخصوصية ماهوية ضيقة مغلقة، مثل هذا التصور يوقف التاريخ ليصبح صورة هزلية لما يجب أن يكون عليه، ويصبح تاريخ المجتمع تاريخ اغتراب كبير، وتاريخ فشل تام للنخب الثقافية التى تلجأ إلى نماذج عقلانية مستنيرة كما هو حادث فى مجتمعنا العربى.

الاختيار الثانى: إدراك الهوية الثقافية كهوية تاريخية مفتوحة بوصفها شيئاً ما إنتاجه مستمر، أى شيئاً يتم إنتاجه بشكل متواصل فى عمليات دائمة لم تكتمل بعد، فالهوية الثقافية بهذا المعنى التاريخى هى موضوع صيرورة شأنها شأن الوجود Being ينتمى للمستقبل بقدر ما ينتمى للماضى. فالهوية ليست شيئاً ما موجود بالفعل مفارقة للزمان والمكان والتاريخ والثقافة. الهويات الثقافية تنبثق فى أماكن لها تاريخ لكنها مثل كل شئ تاريخى تعانى وتكابد التحول الدائم، وهى بعيدة عن أن تكون ثابتة بشكل أبدى فى بعض الماضى الماهوى خاضعة لتأدية دور متواصل فى التاريخ والثقافة والقوة، بعيدة عن أن تكون مجرد صحوة للماضى لتؤمن إحساسنا بذواتنا فى الأبدية. إن الهويات هى أسماء نطلقها على طرق مختلفة وضعنا فيها أنفسها وافترضناها فى داخل روايات أو أحاديث الماضى، فالهوية الثقافية مصنوعة دائماً ويعاد تصنيعها أو تشكيلها فى داخل الممارسات والعلاقات والرموز الموجودة والأفكار[2].

ويمكن أن نجمل تعريف الهوية الثقافية فى أنها: " جميع السمات المميزة للأمة كاللغة والدين والتاريخ والعادات والتقاليد والقيم وأنماط العلاقات الاجتماعية وطرائق التفكير وسبل السلوك والتصرف وغيرها مما يحفظ للأمة شخصيتها المتجذرة عبر عصور التاريخ وتميزها عن غيرها من الأمم ".

---

(١) جورج لارين. الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) جورج لارين. مرجع سابق، ص ٢٧.

٤ - **مفهوم العالميـــة Universalism :**

هى تعبير عن عالمية التفاعل الإنسانى عبر قنوات الفكر والقيم والأخلاق والآداب والفنون والعلوم والثقافات والحضارات. وهى لا تسير فى خط متواز مع العولمة، بل هى مناقضة ومنافية للعولمة، فالعالمية تعنى التواصل العالمى وتفتح الثقافات على بعضها مع الاحتفاظ بالخلاف الأيديولوجى. أما العولمة فهى نفى للآخر وإحلال الاختراق الثقافى محل الحوار الأيديولوجى. وبناء عليه يمكن اعتبار العالمية مرادفة للعولمة الديمقراطية أو العولمة العادلة.

٥ - **مفهوم العولمـــة Globalization :**

هى ظاهرة مركبة تشمل كل المستجدات والتحولات التى يترتب عليها إزالة الحواجز بين شعوب العالم بحيث تصبح أكثر اتصالاً ببعضها فى مختلف أوجه حياتها؛ اقتصادياً وثقافياً وسياسياً وتكنولوجياً وبيئياً، والعولمة فى بعدها الثقافى تسعى إلى تسييد الثقافة الأمريكية وفرضها على غيرها من الثقافات مما يؤدى فى نهاية الأمر إلى هيمنة الثقافة الأمريكية وطمس الهوية الثقافية للشعوب الضعيفة وإزالة مقوماتها(١).

ولقد اتسعت وتنوعت الكتابات بخصوص العولمة إلى حد كبير، إلا أنه لا يوجد اتفاق بين الكتاب والباحثين حول مفهوم محدد للعولمة، لا بل إن عدم الإتفاق يسري حتى على مصطلح العولمة، حيث يتم إطلاق الكوكبة، أو الكونية، أو العالمية عليها، وهناك عدة تعريفات للعولمة تختلف وفقاً لاختلاف وجهة نظر متبنيها، حيث يتم تعريفها بأنها " حقبة التحول الرأسمالى العميق للإنسانية جمعاء فى ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفى ظل سيادة نظام عالمى للتبادل غير متكافئ "، كما يتم تعريفها بأنها " أحدث مرحلة وصل إليها قانون أساسى من قوانين الرأسمالية وهو الاتجاه الثابت نحو المزيد من تركز رأس المال والسيطرة والقوة الاقتصادية "، وكذلك يجرى تعريفها بأنها " التضاؤل السريع فى المسافات الفاصلة بين المجتمعات الإنسانية، سواء فيما يتعلق بانتقال السلع والأشخاص أو رؤوس الأموال أو الأفكار أو القيم ". ويتم تأكيد تعريف العولمة

---

(١) محمد ابراهيم عطوة مجاهد: بعض مخاطر العولمة، في مستقبل التربية العربية. ص ١٦٤.

هذا بتعريفها بأنها " زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات "[1].

ولكن العولمة ليست مجرد نظاماً اقتصادياً فحسب، بل لقد أصبحت، وربما نشأت منذ أول الأمر، فى ارتباط عضوى مع وسائل الاتصال الحديثة التى تنشر فكراً معيناً، لا بل " ثقافة " معينة، أطلقنا عليها " ثقافة الاختراق "[2].

٦ - مفهوم التبعية الثقافية والإعلامية :

هناك شبه إجماع بين كتاب التبعية الإعلامية والثقافية على تشخيص جوهرها فى العالم الثالث، وإرجاعها إلى عوامل تاريخية تتعلق بالسيطرة الاستعمارية الغربية، مضافاً إليها المحاولات الدائمة التى تقوم بها الولايات المتحدة فى المرحلة المعاصرة للسيطرة على ثقافات العالم الثالث، وإخضاعها لصالح السوق الرأسمالى العالمى. وتستعين فى تحقيق ذلك بقدراتها الإعلامية الضخمة من خلال وكالات الأنباء الغربية والأقمار الصناعية. علاوة على إمكانياتها الهائلة فى مجال تكنولوجيا الاتصال والنشاط الأخطبوطى للشركات المتعددة الجنسية ووكالات الإعلان الدولية.

وتعمل النظم الحاكمة فى الدول النامية بمساندة الشركات المتعددة الجنسية على احتكار وسائل الإعلام وتسخيرها لخدمة مصالحها، وحرمان القطاعات الشعبية من حقوقها الإعلامية. ومن ثم تصبح وسائل الإعلام الدولية أدوات للإعلام والدعاية عن مصالح النخب الحاكمة سواء فى المجتمعات الرأسمالية أو النامية. ولا تعبر عن هموم شعوبها أو آمالها وطموحاتها، ولذلك أصبحت دول العالم الثالث أسواقاً للمنتجات الإعلامية لدول الغرب الرأسمالى، حيث قام بتصدير قيمه وتناقضاته بهدف ترويج سلعه ومنتجاته الاقتصادية والعسكرية والثقافية[3].

---

(١) فليح حسن، التمويل الدولى فى ظل الاتجاه نحو العولمة، فى المؤتمر العلمى الأول: العولمة وأبعادها الاقتصادية ٨ - ٢٠٠٠/٨/١٠م، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية

(٢) محمد عابد الجابرى، قضايا فى الفكر المعاصر، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو ١٩٩٧، ص ١٤٣.

(٣) عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص ص ٤٥، ٤٦.

٧ ـ **مفهوم الغزو الثقافى :**

إن هناك من الكتاب من يعرف الغزو الثقافى بأنه الأسلوب الجديد " للإمبريالية " الذى تحاول من خلاله ضمان استمرار هيمنتها وسيطرتها على البلدان النامية، من خلال ما أطلق عليه بعض المنظرين الأمريكيين (البعد الرابع)، ويعنون به إحكام النفوذ من خلال الثقافة باعتباره بعداً جديداً، يضاف إلى أبعاد السيطرة السابقة: الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية. ومن خلال التغلغل الثقافى يتم نشر مفاهيم ثقافية وفكرية معينة، تخدم وجود الدولة " الإمبريالية "، حيث يتم مسخ الثقافة الوطنية، وتشويهها، والاقناع بأنها ثقافة متخلفة لا تواكب العصر ومتطلباته الحضارية، فيصبح كل ما هو أجنبى له السيطرة والتفوق، وهو المثال والنمط الذى يجب أن يقلد فى ميادين الحياة كافة، الأدب والفن والموسيقى وتقاليد الحياة اليومية، من المسكن والمأكل والرقص ولغة التخاطب.

ويعد الغزو الثقافى من أحدث الأساليب " الإمبريالية " لضمان فرض الهيمنة والتبعية، لأن غزو العقول أخطر من غزو الأرض، لأنه غزو غير منظور وغير مباشر، مما يعنى أن مكافحته أصعب وأقسى، ويلاحظ أن الغزو الثقافى أو " غزو العقول " ملازم للقوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية هى الدولة الأقوى فى استعمال هذا الأسلوب، وهذا ما يفسر العدد الهائل للوكالات والإدارات والأجهزة الأمريكية العاملة فى خدمة هذا الميدان، وصولاً إلى هيمنة النمط الأمريكى فى السلوك والتفكير فى أوسع بقعة فى العالم، بما فيها أوربا ذاتها[١].

(١) محمد سيد محمد، الغزو الثقافى والمجتمع المعاصر، ط ١ ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ١٧، ١٨.

قائمة بالمراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية :

١ - إبراهيم قشقوش وطلعت منصور، دافعية الإنجاز وقياسها، فى دراسات فى علم النفس الدافعى، مج ٢، ط ١، ١٩٧٩.

٢ - أحمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.

٣ - أحمد زايد، المصرى المعاصر " مقاربة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية المصرية "، المركز القومى للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١.

٤ - ــــــــ، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى، دبى - الإمارات العربية المتحدة، دار القراءة للجميع، ط ١، ١٩٩٢.

٥ - ــــــــ، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.

٦ - أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ط٩، المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣.

٧ - أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧ «العولمة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، «ب.ت».

٨ - أحمد محمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

٩ - إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الإجتماع " دراسة نقدية "، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

١٠ - أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل ومحمد شفيق غربال، ج ٢، ط ١، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٦١.

١١ - ــــــــــــ، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ج ٣، ط ١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤.

١٢ - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٤٠، ١٩٨٩.

١٣ - اعتماد محمد علام وآخرون، التحولات الاجتماعية وقيم العمل فى المجتمع القطرى، جامعة قطر، الدوحة: مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، الدوحة، ١٩٩٥.

١٤ - السيد الحسينى، التنمية والتخلف " دراسة تاريخية بنائية "، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

١٥ - ــــــــــــ، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط ١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢.

١٦ - السيد عبد العاطى السيد، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥.

١٧ - السيد يس، التحليل الاجتماعى للأدب، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٢.

١٨ - ــــــــــــ، الشخصية العربية " بين صورة الذات ومفهوم الآخر "، ط ٤، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.

١٩ - ــــــــــــ، المفهوم الإسرائيلى للشخصية العربية، فى المجلة الاجتماعية القومية، المجلد العاشر، العدد الثانى، مايو ١٩٧٣.

٢٠ - ــــــــــــ، المعلوماتية وحضارة العولمة: رؤية نقدية عربية، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠١.

٢١ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية " من بارسونز إلى هابرماز "، ترجمة د. محمد حسن غلوم، عالم المعرفة، ع ٢٤٤، إبريل ١٩٩٩.

٢٢ - بوتومور، علم الاجتماع والنقد الاجتماعى، ترجمة وتعليق محمد الجوهرى وآخرون، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

٢٣ - تهانى الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

٢٤ - ثروت محمد محمد شلبى: تحقيق القيم التنموية فى المجتمع المصرى المعاصر: تحليل نظرى ودراسة ميدانية فى علم اجتماع التنمية، دار الوزان للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

٢٥ - جمال حمدان، شخصية مصر " دراسة فى عبقرية المكان "، ج ١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

٢٦ - جمال مختار حمزة، رؤية نفسية لبعض الملامح الجديد للجريمة الاقتصادية فى المجتمع المصرى، فى مجلة علم النفس، ٥٠٤، إبريل - مايو - يونيه، ١٩٩٩.

٢٧ - حسن على حسن، بعض عوامل كف الدافعية للإنجاز فى مجال البحث العلمى بالجامعة " دراسة تحليلية لمدركات عينة من أعضاء هيئة التدريس "، مجلة علم النفس، إبريل - مايو - يونيو ١٩٩٩.

٢٨ - ــــــــــ، سيكولوجية الإنجاز " الخصائص المعرفية والمزاجية للشخصية الإنجازية "، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨.

٢٩ - خالد القضاة، الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، ط ٣، دار المناهج، عمان، الأردن، ١٩٩٩.

٣٠ - دافيد ماكليلاند، مجتمع الإنجاز (الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية)، ترجمة محمد سعيد فرح وعبد الهادى الجوهرى، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥.

٣١ - ــــــــــ، مجتمع الإنجاز، عرض كمال التابعى سليم، فى الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، ع ١، دار المعارف، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٠.

٣٢ - راسل جاكوبى، نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة فى زمن اللامبالاة، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٦٩، الكويت.

٣٣ - رونالد إنجلهارت، القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسى، ترجمة عبد الحميد فهمى الجمال، فى المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، ع (١٤٥)، سبتمبر ١٩٩٥.

٣٤ - سامية محمد جابر، سوسيولوجيا الانحراف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١.

٣٥ ـ سعد جلال، المرجع فى علم النفس، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٥.

٣٦ ـ سيد محمد عبد العال، دينامية العلاقة بين القيم ومستوى الطموح فى ضوء المستوى الاجتماعى الاقتصادى فى نماذج مختلفة من المجتمع " دراسة ميدانية "، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٦.

٣٧ ـ صلاح عبد المتعال، التغير القيمى وتصنيف القيم، بحث غير منشور، د.ت.

٣٨ ـ طلعت ذكرى مينا، الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة.

٣٩ ـ عباس محمود عوض ورشا صالح الدمنهورى، علم النفس الاجتماعى " نظرياته وتطبيقاته "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨.

٤٠ ـ عبد الباسط عبد المعطى، اتجاهات نظرية فى علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، ع ٤٤، الكويت، ١٩٨١.

٤١ ـ عبد الغفار مكاوى، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت " فى حوليات كلية الآداب "، جامعة الكويت، تصدر عن مجلس النشر العلمى، الحولية الثالثة عشر، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣.

٤٢ ـ عبد اللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم " دراسة نفسية "، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع ١٦٠، ١٩٩٢.

٤٣ ـ ــــــــــــــ، الدافعية للإنجاز: دراسة ثقافية مقارنة بين طلاب الجامعة من المصريين والسودانيين، مجلة العلوم الاجتماعية، مج ٢٣، ع ٣، خريف ١٩٩٥.

٤٤ ـ على عبد الرازق جلبى، الاتجاهات الأساسية فى نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

٤٥ ـ ــــــــــــــ وآخرون، مناهج البحث الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

٤٦ـ علي فهمي، القيم والقيم المضادة: بين التنمية بغير الطريق الرأسمالي والانفتاح الاقتصادي، في مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد ١٦، ع ٤، شتاء ١٩٨٨.

٤٧ ـ علي ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعي: مكانتها وإسهامها، في سلسلة قضايا فكرية " الماركسية ... البيروسترويكا... ومستقبل الاشتراكية "، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠.

٤٨ ـ غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

٤٩ ـ غريب محمد سيد أحمد، القيم والتنمية الاجتماعية في المجتمع القروي: دراسة ميدانية مقارنة، درا المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١.

٥٠ ـ ______________ وعبد الباسط محمد عبد المعطي، مجتمع القرية: دراسات وبحوث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤.

٥١ ـ فاطمة حسين المصري، الشخصية المصرية "من خلال دراسة بعض مظاهر الفولكلور المصري"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

٥٢ ـ فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية " مع بحث نظري ميداني لبعض العادات الاجتماعية في مصر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.

٥٣ ـ قباري محمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.

٥٤ ـ قدري حفني، دراسة في الشخصية الإسرائيلية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٥.

٥٥ ـ كالفين هول، جاردنر ليندزي، نظريات الشخصية، ط ٢، ترجمة د. أحمد فرج وآخرون، دار الشايع للنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

٥٦ ـ ليفون مليكيان وجهينة سلطان، مؤشرات في الشخصية المتوالية القطرية دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين. منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

٥٧ ـ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية في الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكندى، ط ١، مكتبة الصباح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩.

٥٨ ـ مالك بن بني، مشكلات الحضارة: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، القاهرة.

٥٩ ـ مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧.

٦٠ ـ محمد إبراهيم عطوة مجاهد، بعض مخاطر العولمة التي تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية في مواجهتها، مستقبل التربية العربية، مج ٧، ع ٢٢، أكتوبر ٢٠٠١.

٦١ ـ محمد إبراهيم كاظم، التطوير القيمي وتنمية المجتمعات الريفية، المجلة الاجتماعية القومية، ع ٣، مج ٧، سبتمبر ١٩٧٠.

٦٢ ـ محمد أحمد بيومى، المجتمع والثقافة والشخصية " دراسة في علم الاجتماع الثقافى "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

٦٣ ـ ــــــــــــ، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.

٦٤ ـ ــــــــــــ، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.

٦٥ ـ ــــــــــــ، علم الاجتماع الدينى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠.

٦٦ ـ محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعى والشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩.

٦٧ ـ محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.

٦٨ ـ محمد عاطف غيث وآخرون: تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.

٦٩ ـ محمد عاطف غيث. قاموس علم الاجتماع. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية: ١٩٨٨.

٧٠ ـ محمد علي محمد، مفهوم القيم الاجتماعية: الأسس النظرية والمؤشرات الإجرائية، ورقة عمل غير منشورة، د.ت.

٧١ ـ محمد محمد الزلباني، القيم الاجتماعية " مدخل للدراسات الأنثربولوجية "، (د.ت).

٧٢ ـ نسمة البطريق، الدلالة في السينما والتليفزيون في عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.

٧٣ ـ نعمات أحمد فؤاد، شخصية مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الخامسة، ١٩٨٩.

٧٤ ـ نهله إبراهيم، قيم الإنجاز عند المصري المعاصر: تحليل " سوسيو. ثقافي " في الفترة من الستينيات للتسعينيات، رسالة دكتوراة غير منشورة. قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٧٥ ـ نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ط ١، ترجمة محمود عودة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

٧٦ ـ يوسف القرضاوي، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠.

المراجع الأجنبية :

1 - Adam Kuper and Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, London & New York, Routledge, 1985.

2 - Bloom Sbury Guide to Human Thought, 1993. Available on:
http://xrefer.com/entry.jsp?xrefer=344929&secid=p.1of2.

3 - Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society "Modernizing the Middle Ease", The Free Press of Glencoe, U.S.A. 1958.

4 - David Gartman, Culture as Class Symbolization or Mass Reification ? A Critique of Bourdieu's Distinction, in American Journal of Sociology, 97, No. 2, September, 1991.

5 - David L. Sills, International Encyclopedia of the Social Sciences, The Macmillan Company & The Free Press, New York, Vol. 11 and 12, 1972.

6 - Dennis C. Foss, The Value Controversy in Sociology, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, Washington - London, 1977.

7 - Elliat J. Feldman, A Practical Guide to the Conduct of Field Research in the Social Sciences, West View Press, Boulder, Colorado, 1981.

8 - Erich Fromm, The Sane Society, Routledge & Kegan Paul L.T.D, London, 1956.

9 - Hand Gerth & C. Wright Mills, Character and Social Structure, Routledge & Kegan Paul, L.T.D, London, 1969.

10 - Hanno Hardt, Critical Theory in Historical Perspective, in Journal of Communication, Vol. 36, No. 3, Summer, 1986.

11 - Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, in Ammattis, A Society Durham, North Carolina, 1983.

12 - Jan Roxbrough, Theories of Under Development, London, Macmillan Press, L.T.D, 1987.

13 - Jenneth Tompson, Beliefs and Ideology, Ellis Hopwood Limited, London, 1986.

14 - John Roxbrough, Theories of Under Development, London, Macmillan Press, L.T.D, 1981.

15 - Kenneth Thompson, Beliefs and Ideology, Ellis Hopwood, Limited, London, 1986.

16 - Margaret Mead. National Character and the Science of Anthropology. in Culture and Social Character, Edited by Seymour Martin Lipset and Leol Lowenthal, The Free Press of Glencone, Inc., U.S.A, 1961.

17 - Martin Jay, The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism, in Larry Ray, Critical Sociology, Edward Elagar Publishing L.T.D, England, 1990.

18 - Martin Jay, The Jews and the Frankfurt School, in Larry Ray, Critical Sociology, Galliard (Printers) L.T.D, Britain, 1990.

19 - Marvin Harris, Cultural Anthropology, Harper & Raw Publishers, New York, 1983.

20 - Medhat M. Sabri, Value Crientation for Cross Cultural Comparison, in The National Review of Social Sciences. Issued by the National Center for Social Criminological, Vol. 9, No. 2, May, 1972.

21 - Oded Balaban, The Positivistic Nature of the Critical Theory, in an Dependant Journal Marxism, Science and Society, Vol. 53, No. 4, Winter 1989.

22 - Peter Alvert, Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory, By Jean L. Cohen, in American Journal of Sociology, Vol. 92, No. 1, July, 1986.

23 - Philslater, Origin and Significance of the Frankfurt School, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

24 - Philslater, Origin and Significance of the Frankfurt School, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

25 - R. Lynn, Personality and National Character, Pergamon Press L.T.D. Oxford, 1971.

26 - Roy C. Macridis, Contemporary Political Ideologies "Movements and Regimes", Little Brown and Company, U.S.A. 1985.

27 - Russel A. Berman, Moder Culture and Critical Theory, the University of Wisconsin Press, L.T.D, London 1989.

28 - Stephen, Leonard, Critical Theory in Political Practive, in American Journal of Sociology, Vol. 79, No. 4, January, 1992.

29 - Talcot Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, L.T.D, London and Henely, 1954.

30 - The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press 1995, Available on: http://xrefer.com/entry.jsp?xrefid=551949&secid=., P101.

31 - The Penguin Dictionary of Psychology, Arthur Reber, 1955, Available on: http://xrefer.com/entry/157781, P. 1 of 2.

32 - The Penguin Dictionary of Sociology @ Nicholas A Bercrombie, Stephen Hill and Bryans, Turner, 1994, Available on: http://xrefer.com/entry/05622, p. 1 of 1.

33 - Victor Barnow, Culture and Personality, The Dorsey Press, Inc., Home Wood, Illionis, 1963.

34 - William A. Hariland, Cultural Anthropology, University of Vermant.

35 - William D. Perdue, Sociological Theory, "Explanation, Paradigm and Ideology", Mayfield Publishing Company, California, 1986.

36 - Zevdi Barbu, Society, Culture and Personality, Basil Blackwell, Oxford, 1971.

37 - Zevedi Barbu, Society, Culture and Personality, "An Introduction to Social Science", Basil Blackwell, Oxford, 1971.


Bibliotheca Alexandrina
1030432